خلاصة الفكر الأوربى

سلسلة الينابيع

عبد الرحمن بدوى

خريف الفكر اليونانى

الناشر
مكتبة النهضة المصرية
٩ عدلى باشا — بمصر
١٩٤٣

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

فهرس الكتاب

الصفحة

تصدير عام

فى شعاع الأصيل شحوبٌ ساجٍ يستهوى المُدْنفَين ؛ وفى الظلال الزرقاء مأوى ناعم للنفس ، وقد أشرفت على الفناء ؛ وفى أماسى الخريف الرطبة ما يُغرى الموجود الحىّ بالانطواء على نفسه تأهّبا للموت .

إلى نحوٍ من هـذا الجو الباهت استجابت الروح اليونانية بعد أن صعّدت فى مِعْراج السمو الروحى حتى الدرجة العليا التى يسر لها بلوغَها أقصى قواها ، فأرهقها هذا التصعيد ، ولم يكن فى وسعها بعـدُ إلا أن تنحدر حتى الهاوية ، منهوكة مهزولة ؛ فاتجهت ببصرها الـكليل إلى الجانب الشاحب فى الوجود ، تستلهمه نظرة فى الحياة جديدة ، تعبّر عن حالها هـذا الحزين .

أرهقتها نظراتُ النَّسر العاليةُ فى الـكون وفى الحياة ، فراحت تتحسَّس الواقع العملى البائس ، متلمِّسةً فى عناء سبيلا إلى الخلاص ، كالضِّفْدَع اللاصق بالطين . ماذا يعنيها من المعقول والصور الأزلية الأبدية ، والمحرِّك الأول ، والتغيّر والثبات ، والقوة والفعل ؛ وماذا يعنيها من الحقيقة والبطلان ، أو العقل والحس ، وكل ما ترجوه الآن أن تنعم بالطمأنينة السلبية والهدوء

الساجي ، أو اللذة الحسّية التي تنبض بالدمّ والشهوة ! إن كان ولا بد ، لتحقيق هـذه الغاية ، من إقامة النظرة الجديدة على بعض الأسس النظرية ، فلا ضير من أن نختار من هنا وهناك ، مما قال به السالفون ، ما يبرر لنا سلوكنا الجديد . فلنأخذ النزعة المادية ذاهبين بها إلى أقصى حدودها ، فنقول إن كل موجود جسم ، وما خلاه باطل ، كما فعل الرواقيون ؛ ولتكن نظريتنا فى المعرفة حسّية حتى النهاية ، فلا نؤمن إلا بما يأتينا عن الحس ، كما قال الأبيقوريون . فإن فى النزعة المادية ، وفيها وحدها ، تفسيراً للنزعة العملية التى لا ندين بغيرها الآن : لأن السعادة لا تتم إلا بالفعل ، والفعل لا يتحقق إلا فيما هو مادى جسمانى . ولأن فى النزعة الحسية ، وفيها وحدها ، ما يُيَسّر لنا بلوغ الغاية من الوجود ، ألا وهى أن نحيا أقصى أنواع الحياة الممكنة ، أعنى الحياة الحسّية الشهوانية الدموية بكل ما فيها من قوة وامتلاء ؛ وفى هـذه النزعة أيضاً ما يخلّص نفوسنا المضطربة من تلك الأوهام النبيلة والأشباح العالية التى اخترصها خيالُ السابقين من الفلاسـفة ، وزادها الخيال الشعبى زَيَفاً وبريقا ، فملأوا خيالنا بتلك التهاويل ، وزلزلوا نفوسَنا بذاك الخوفِ الدائم والبلبال . بل ولا داعى لهذا أو ذاك من أجل الخلاص المنشود ، فكل معرفة إلى اختلاف ، وكل علم إلى

اهتياج وشقاق ، وأنا لا أبغى غير الطمأنينة الخالصة من كل نزاع ، فلأرفض كل معرفة ولأنكرْ كل علم ، ولأُخْلِد إلى الشك الرقيق ، متوقفاً عن كل حكم ، ناعما بهذا الجهل الجميل .

لكن ، وفى غَسَق هذا الشك اليائس ، رَفّت نجمة المساء ، لامعة باهرة النور ، وسط ألوان الشفق الهائمة فى نار العشق ، معلنةً بصوتها البَلّورى العذب ، عَوْدةَ الروح إلى اليَنْبوع الأول الذى صدرت عنه ، كما صدر عنه كل وجود . فالوجود كلٌّ واحد صدر عن الأول الواحد الذى يعلو على كل حدٍّ ووصف ، وهو الخير الذى يفيض عنه الموجود بمحض الجود ، فيكون عنه العالم المعقول الرافل فى نور الأوّل ، ثم العالم المحسوس الذى يتحرق شوقا إلى العود إلى حِضْن الألوهية . وها هى ذى النفس الإنسانية تسعى فى عذاب عاشقٍ إلى الفناء فى تلك الحضرة القُدُسية التى انتزعت منها ، بتلوّثها بالمادة ، فكان عليها أن تتطهّر وتصفو فى درجات من العروج حتى تبلغ مرتبة المَحْوِ والفناء فى الواحد الأوّل ، فيكونَ الواحدُ فى الكلّ والكلُّ فى الواحد .

وهذا اللحن السامى ، الذى وقّعه أفْلُوطين فى ساعة الوَجْد الإلٰهى والوَحْى العالى ، كان للروح اليونانية نشيدَ البَلَشون .

فوداعا إذن أيتها الروح الإلٰهية الخالدة ، وداعا أيتها المعجزة

الإنسانية الكبرى ، وداعا أيها الرمز الأعلى للنبل والحق والجمال ! ها أنتِ قد حققتِ الصورة العليا للانسانية ، وتجسّدتِ كل القيم الأزلية ، وهديت الإنسان سواء السبيل ؛ وما على الأجيال المتلاحقة إلا أن تقيم لعبادتك المراسم والطقوس ، صادرةً فى كل نبيلٍ من الفَعال عن وحيك ؛ وما علينا ، نحن المؤمنين بقداستك ، المستلهمين لروحك ، إلا أن نحاول اليوم جهدَنا أن نجدّدك ، وأن نخلق روحاً جديدة على غرارك ، إن كان شىء من هذا فى الإمكان ؟

ديسمبر سنة ١٩٤٢ — عبد الرحمن بدوى

خريف الفكر اليونانى

عالیا بحفاء سعید

خصائص الفلسفة اليونانية فى العصر الثالث

وصلت الفلسفة اليونانية إلى أعلى درجة استطاعت أن تبلغها عند أرسطو وأفلاطون ؛ فالفلسفة الطبيعية قد أقيمت على قواعد ميتافيزيقية وأصبحت تكوّن نظرة شاملة فى الوجود ، ولم يقتصر النظر على الناحية المادية من الطبيعة ، بل اعتُرف بوجود ثنائية مطلقة لا سبيل إلى القضاء عليها فى داخل نظام الوجود ، وهى الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى وبين الصورة . والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت بالنسبة إلى هذه الحضارة اليونانية ، إذ أُكمِلَ ما بدأه سقراط ، ولم تعد الأخلاق مجموعة من الأقوال المتناثرة التى لا تسرى فيها وَحدة ولا تقوم على قواعد ميتافيزيقية محدّدة ، وارتبط ما بينها وبين السياسة ، فلم يعد للواحد وجود دون الآخر ؛ ونظرية المعرفة قد أخذت وضعها الصحيح ، وأضيف إليها — خصوصاً عند أرسطو — تحديد دقيق لمعانى الألفاظ ، ونُظِر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلى الصرف — بالقدر الذى استطاعوا به ذلك — لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين ؛ وبذا بلغت الفلسفة — بالمعنى الدقيق — أعلى درجة قُدّر لها أن تبلغها فى هذه الحضارة . ثم أضيف إلى الفلسفة البحثُ العلمى بمعناه الدقيق ، فإلى جانب

فلسفة التصورات التي بدأت بسقراط وبلغت نهايتها عند أرسطو ، نجد أن المنهج العلمي القائم على الملاحظة ، بل وعلى شيء من التجربة ، قد أخذ مكانه إلى جانب منهج التصورات أو المنهج الديالكتيكي .

إلا أنه إذا كانت الفلسفة قد بلغت عند أرسطو أعلى ما قُدِّر لها أن تبلغه ، فإن هذا ليس معناه أن المشاكل التي عَرَضت للفلاسفة اليونانيين قد وَجدت حلَّها النهائي ، بل ظلت هناك عدة مشاكل تركتها هذه الفلسفة دون حلّ ، أو حلتها على نحو غير مَرْضيٍّ . فهذه الثنائية بين الروح وبين المادة ، أو بين الهيولى والصورة ، وهي الثنائية التي أكّدها أفلاطون إلى أقصى حد ، لم يستطع أرسطو ـ على الرغم مما قام به من نقد لمذهب أفلاطون ـ أن يقضي عليها ، بل ولا أن يخفف منها ، فأصبحت الفلسفة تبدأ دائماً من التصورات ، وتنتهي دائماً إلى التصورات . ثم إن الصلة — تبعاً لهذا — بين الجواهر المتحققة في الخارج ، وبين التصورات المقابلة لها في الذهن ، لم تُحل عند أرسطو على نحو مقنع . هذا إلى أن المنهج العلمي كان قاصراً في الغالب على المنهج الديالكتيكي ، وهو منهج له من العيوب ما لكل فلسفة تصورية من عيوب التجريد المطلق ، وعدم إمكان الرجوع إلى التجربة ، وقيام تعارض شديد بين التجربة وبين التصور .

هذا إلى أن الفلاسفة اليونانيين جميعاً قد صدروا في كل أبحاثهم ونظراتهم في الوجود عن ثقة مطلقة في الموجودات الخارجية ، أي

أنهم لم يشعروا بعدُ بما هناك من تضادٍّ بين العقل — أو القوة المدركة — وبين الأشياء التى هى موضوع الإدراك ، وإنما كانوا يوفِّقون ، أو بتعبير أدق ـ لأن التوفيق لا يأتى إلا بعد التمييز ـ كانوا لا يميزون بين الذات والموضوع ، مما جعل فلسفتهم خليطاً من الموضوعية والذاتية . ثم إن البحث العلمى ، إذ قام على أساس فلسفة التصورات ، لم يكن من المستطاع أن يؤدى إلى نتائج ثابتة ؛ فالتقدم العظيم الذى لقيه العلم فى العصر الحديث ، إنما يقوم على أساس إدخال التجربة والمشاهدة فى كشف الحقائق العلمية ، أما التصورات وتحليلها ، فهى خطوة ثانوية تأتى بعد التجربة والمشاهدة . ومرجع هذا كله من ناحية ، إلى فلسفة التصورات ، ومن ناحية أخرى إلى عدم إدراك التعارض بين الذات وبين الموضوع .

إلا أن هذا التعارض بين الذات والموضوع ، كان بطبعه غريباً عن الروح اليونانية ، لأن من خصائص هذه الروح القولَ بالانسجام بين العالم الخارجى وبين العالم الباطن ، بين العالم الأكبر وبين العالم الأصغر ، فلم يكن من الممكن إذن ، ما دام هذا فى طبيعة الروح اليونانية ، أن يجدَّ ما يُخْرجها عن هذا الوضع . ولهذا لم يكن مقدَّراً لهذا النقص أن يُصْلَح بعد أرسطو . أما المنهج العلمى ، فقد كانت تعوزه الأجهزة التى يمكن بواسطتها أن تُعيَّن الظواهر تعييناً دقيقاً ، ولم يكن من شأن الروح اليونانية أن تدخل صناعة فنية بالمعنى الحقيق ، ولهذا لم يكن مقدَّراً لها كذلك أن تنتج شيئاً ذا بال فى الناحية العلمية ، أعنى أن الذين تلوا أرسطو ما

كان لهم أن يزيدوا شيئاً يعتدّ به ، على ما فعله أرسطو ومن سبقه .

فهذان العيبان إذن — ونعنى بهما عدم إدراك التعارض بين الذات والموضوع ، مما أدّى إلى عدم تحليل طبيعة المعرفة ، وبالتالى طبيعة الوجود ، تحليلا دقيقاً ؛ ثم عدم إقامة البحث العلمى على أساس المشاهدة والتجربة — ، نقول إن هذين العيبين إذن كان مقدراً لهما أن يظلا كذلك . فإذا كانت فلسفة التصورات قد وصلت عند أرسطو إلى أعلى درجة ، فلم يكن من المنتظر إذن أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعده بكشف جديد ، لا فى الفلسفة العلمية ، ولا فى فلسفة الوجود ، ولا فى نظرية المعرفة . إنما كان عليهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن فى الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة ، فى الحضارة اليونانية ، ونعنى بها مسألة الأخلاق. ونفهم من الأخلاق هنا ، الأخلاق الفردية ، أى المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع باعتباره مجموعة أفراد . فمثل هذه الفلسفة الأخلاقية التى تعتد بالفردية وتنشد الخلاص ، لا يمكن أن توجد بشكل واضح فى دور الحضارة ، لأن الإنسان فى هذا الدور ، لا يستطيع أن يميز تميزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية ، وبين الفكر والحياة الباطنة . ومثل هذا التميز هو الأساس فى كل بحث أخلاق فردى ، لأن الشعور بالشخصية — ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة — لا يكون واضحاً إلا فى دور المدنية ، فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالى إلا فى هذا الدور الأخير.

والحياة السياسية اليونانية كانت تؤذن بهذا أيضاً ، فبعد

موقعة كيرونيا سـنة ٣٨٨ ، فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية ، وارتفعت بذلك الحواجز التى كانت تفصل فصلا دقيقاً بين اليونانيين وبين المتبربرين أو الأجانب . ثم جاءالاسكندر ففتح أبواب الثقافة اليونانية للشرق ، وفتح بالتالى أبواب الثقافة الشرقية لليونان ، فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيج جديد هو ما يسمّى باسم « الهلينيـّة » . وبهذا التزاوج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسمّيه اشپنجلر باسم « التشكُّل الـكاذب » ، فقد تقابلت هنا حضارتان ، أو بالأحرى تقابلت حضارة واحدة قد بلغت أوجها ، مع حضارة أخرى أو ثقافة ، قد انحلّت منذ زمان طويل ، ولم تبق فيها إلا حياة ضئيلة . وحينئذ استطاعت الثقافة اليونانية ، فى بادئ الأمر ، أن تفرض سلطانها ، فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة ، انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية . ولـكنْ — كما يحـدث دائماً من امتزاج جنسٍ أعلى بجنس أدنى — حدث فساد وانحطاط فى مستوى الجنس الأعلى لحساب الجنس الأدنى . وهكذا حـدث بالنسبة إلى الحضارة اليونانية ، إذ غزتها الحضارة الشرقية بما فيها من تهاويلَ وأمورٍ تتصل بالخوارق والسحر ، وما فيها من أديان — بالمعنى السحرى الصوفى — ، فخضعت الثقافة اليونانية لهذه العناصر الأجنبية السحرية ، ومن ثم أخذت فى الاضمحلال حتى أتت على نهايتها . وهكذا كان الاسكندر الأكبر — بفتحه لبلاد الشرق — محنة شديدة على الروح اليونانية ، لأنه أدخل فيهـا

عناصر شرقية ، فمسخ تفكير الحضارة اليونانية ، ووضعها فى قوالب لا تتلاءم مطلقاً مع طبيعتها . فكانت نتيجة هذا التغيير فى الوضع السياسى أن تحوّلت النظرة من الوجود ومن الفكر ، إلى السلوك والعمل . فلم يعد المفكّر ينشد من وراء تفكيره أن يُدْرِك مظاهر الوجود ، وأن يتبيَّن ما فيه من قوى ، وأن يفسّر ما تخضع له الطبيعة من قوانين ، وإنما أصبح كل همّه — مادام هذا كله لا يعنيه فى شىء — أن يوجِد لنفسه قواعدَ للسلوك . والمقصود بالسلوك هنا ، المعنى الضيق الكلمة ، أى سلوك الفرد بإزاء نفسه — إن صحّ هذا التعبير — ، بمعنى انعكاف الفرد على ذاته ، ومحاولته إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه . لأنه لما كان قد فقد حريته فى العالم الخارجى ، فقد راح ينشد نوعاً من الحرية فى العالم الباطنى ، ولما كان قد فقد استقلاله السياسى ، فقد انصرف عن السياسة انصرافاً تاماً ، وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق ، فلم تعد السياسة واجبات المواطن وحقوقه ، وإنما أصبحت مجموعة القواعد التى يصل الانسان باتباعها إلى السعادة الفردية ، والسعادة هنا الاطمئنان الشخصى .

وبذهاب الروح القومية ، وفِقْدان الاستقلال السياسى ، لم يعد المفكر أو الفيلسوف ينظر إلى الوطن باعتباره الوحدة الأُولى التى يتجه إليها كل تفكيره ، ولم يعد يفرّق بالتالى بين نفسه وبين الأجانب ، أى بين اليونانى والمتبربر ، لكى يحافظ بهذا على الأبعاد — على حدّ تعبير نيتشه ؛ وإنما أصبح المفكر اليونانى

— بعد أن فقد كل شخصيته — ينظر إلى جميع الناس باعتبارهم إخواناً ومواطنين عالميين — إن جاز مثل هذا التناقض فى الحدود — أى أن اليونانى قد أصبح يعتبر نفسه غير مرتبط بمدينة ، وبالتالى خاضعاً لقوة خارجية لا يتبين مداها ؛ وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيق ، لأن السياسة بمعناها الدقيق لا يمكن أن يشتغل بها إلا من عرف الحرية واستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة ، وبالتالى أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً . فمن هنا نرى أن الاتجاه فى التفكير قد انصرف من النظر إلى العمل أولا ، ثم إن هذا العمل قد امتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل . وهاتان الخاصيّتان ، نجدهما واضحتين كل الوضوح فى المذاهب الفلسفية التى نشأت بعد أرسطو ، من رواقية وأبيقورية وشكيّة ، لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفى الصرف وعن االتفكير المجرّد العارى عن العمل ، إلى الأخلاق العملية والسلوك .

وهذا ظاهرٌ جداً بالنسبة إلى الأبيقوريين والشكاك . فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة ، والشكاك كانوا أولى الناس بألا يعنوا بشىء من هذا ، نظراً لأنهم كانوا يشكون فى إمكان المعرفة المجردة ، ويقولون بأن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق فى الواقع ، فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أى وزن للتفكير النظرى بمعناه الصحيح . أما الرواقيون ، فلئن

عنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق ، فما كان ذلك إلا مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية ، لأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عند الرواقيين دائما وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية ، حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية. وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات ، قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق .

والخاصية الثانية — وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد — نراها كذلك واضحة في هـذه التيارات الثلاثة ؛ فهذه الأخلاق الجديدة لم تـكن أخلاقاً إيجابية — كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل — وإنما كانت أخلاقاً سلبية ، كلّ ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة السلبية على صورة الأتركسيا عند الأبيقوريين ، وعلى صـورة الخلو من الانفعال (أو الأپاتيا) عند الرواقيين ، ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك . وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولا برجوع الانسان إلى نفسه وانعكافه على ذاته ، وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالـكون الأكبر ، وتمتاز ثانياً بأنهـا تنشد الخلوّ من الانفعال وصفاء النفس من كل تأثرات وجدانية ، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية ، أقرب ما تـكون إلى الصوفية الأخلاقية . وهـذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً.

هذا فيما يتصل بفقدان اليونانيين استقلالهم السياسي . وأما فيما

يتصل بنفوذ الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية ، فإننا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة فى التفكير الفلسفى . فقد امتاز هذا التفكير أولا بميل إلى الدين ؛ وليس المقصود بالدين هنا ، الدين كما كان يفهم من قبل فى دور الحضارة اليونانية ، وإنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة ، بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص . وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التى تلعب الدور الأكبر فى الدين على النحو الجديد . ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فُقِد ، لأن الدور الذى نحن بصدده هو دور الإلحاد الملازم دائما لدور المدنية . فلم يعد واحدٌ من الفلاسفة يؤمن بالآلهة القدماء أو يؤمن بقوة عليا هى المثل الأعلى الذى يضع فيه الانسان كلَّ آماله . وإنما أصبح هؤلاء — تبعاً لنظريتهم الأخلاقية — ينظرون إلى الله باعتباره وسيلةً أو باعتباره محققاً للخلاص الأخلاق ؛ أعنى أن الدين قد طبع بطابع أخلاق صرف : وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسّطات مجالا واسعاً فى تصورات هذا العصر الدينية.

وعلى هذا بدأ الاعتراف بوجود هُوَّة بين المتناهى واللامتناهى يظهر ؛ وبعد أن كان اليونانى لا يُميز تمييزاً كبيراً بين نفسه وبين آلهته ، بل يقول بوجود اتصال وتطوّر مستمر متصل بين الآلهة وبين الانسان ، نجد أن فكرة اللامتناهى ، باعتبارها صفة الله الأولى ، قد بدأت تحلّ ، صادرة عن الأفكار الشرقية ؛ واستتبع ذلك إدراك الهوة الموجودة بين المتناهى واللامتناهى ، والتى

لا يمكن عبورها بالطريق الانسانى الصرف ، فكان لا بد إذن من وجود وسطاء بين المتناهى واللامتناهى . وحينئذ سيكون الاختلاف بين الفلاسفة ، لا فى وجود الوسطاء فى الأصل ، ولكن فى طبيعة هؤلاء الوسطاء ؛ فالذين يميلون إلى التفكير العقلى الصرف — بالمعنى السائد حينئذ — سينظرون إلى هؤلاء الوسطاء نظرة عقلية ، باعتبارهم عقولا تتوسط بين الواحد والمتعدّد ، أو باعتبار أنهم صُوَر تتوسط بين الله وبين الأشياء . أما الذين استهوتهم تهاويل الأديان الشرقية ، فقد نظروا إلى هؤلاء الوسطاء نظرة دينية سحرية باعتبارهم من الملائكة أو من الجنّ .

الرواقيــــة

ظاهرة التأثر بالنزعات الشرقية أوضح ما يكون لدى مذهب الرواقية ، خصوصاً إذا لاحظنا أيضاً أن رؤساء هذا المذهب قد صدروا عن بلدان تقع فى آسيا الصغرى أو فى الجزر الشرقية من الأرخبيل أو فى بلاد موجودة على الحدود مباشرة بين بلاد الفرس وبين البلاد اليونانية ، فكأنهم قد نشأوا جميعاً فى بيئة كان التأثر فيها بالعناصر الشرقية واضحاً كل الوضوح . وإذا كانت أثينا قد استمرت مع ذلك مدة طويلة المركز الرئيسى للحركة الفكرية فى اليونان ، واستطاعت أيضاً أن تقاوم نفوذ الأسكندرية وروما المتزايد ، إلا أنه يلاحظ كذلك أن رؤساء هذه المدرسة ، وإن علموا فى أثينا ، إلا أن بلادهم الأصلية كانت أقرب ما يكون إلى الشرق ، والذين كانوا أثينيين حقاً كانوا أتباعاً وفى مركز ثانوى بالنسبة إلى رؤساء المدرسة ، فمن الناحية الجغرافية أيضاً نجد إذن أن انحطاط الفلسفة قد اقترن بانتقال مركزها الرئيسى من أثينا نحو الشرق .

والرواقية لها أتباع يونانيون وآخرون رومانيون ، ولهذا انقسمت إلى دورين كبيرين : دور الرواقية اليونانية ، ودور الرواقية الرومانية ، ويمثل الدور الأول مؤسس مذهب الرواقية وهو زينون الرواق ، ثم تلميذه كليانت ، وقد كان أقدر على التحصيل وأقل فى درجة الفهم ، وأخيراً كريسيفوس ، الذى يعدّ المنظم النهائى

والواضع لكل أجزاء المذهب الرواقى ، خصوصاً لأن المنهج الذى اتبعه وطريقة البرهنة التى كانت خاصة به ، كل هذا أعطى للمذهب الرواقى صورة نهائية أو شبه نهائية على يديه . أما الرواقية الرومانية فيمثلها على الأخص شخصيات رومانية ثلاث كذلك هى إپكتاتوس ثم سنيكا ثم ماركس أوْرِلْيوس — ولن يستطيع المؤرخ أن يبين تطور الفلسفة الرواقية ، ولا أوجه الاختلاف العديدة بين كبار مؤسسيها خصوصاً فيما يتصل بالدور الثانى ، لأنه لم تبق لدينا آثار يعتدّ بها من هذا الدور ، وزينون مؤسس المدرسة على الرغم من كل المؤلفات التى كتبها لم يبق لنا من آثاره شىء اللهمّ إلا شذرات ضئيلة ، وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية الرواقيين (اليونانيين) ؛ فما لدينا عن الفلسفة الرواقية ينحصر فيما خلّفه لنا الرواقيون الرومانيون ، وما تركه الخصوم أو الشراح أو المؤرخون من أقوال تتعلق بمذهبهم . وهنا يلاحظ أن ما تركه الرومانيون قد كان ذلك بعد أن أخذت المدرسة وجهة أخرى ، بأن أصبحت أميل إلى العمل وأقل نظرية وحرصاً على التفكير الفلسفى الصرف ، مما كانت عليه فى الدور اليونانى .

ثم إننا لا نستطيع أن نعرف على وجه التأكيد إلى من يجب أن ننسب هذه الاختلافات التى ظهرت بين الأقوال فى كل مسألة من المسائل التى تناولتها الفلسفة الرواقية ، كما يلاحظ إلى جانب هذا أن أقوال الخصوم وشراح أرسطو وأفلاطون لا تقدم لنا شيئاً يعتد به فى هذا الباب . ولهذا يمكن القول بأن معرفتنا عن الفلسفة

الرواقية معرفة ناقصة . ولم يستطع أن يكملها ما نشره هانس فون أرْنِم بعنوان « شذرات الرواقيين القدماء » ، ولهذا لم يكن أمام الشراح والمؤرخين غير وسيلة واحدة لعرض المذهب الرواق ، وهو أن يعرض دفعة واحدة مع الإشارة إلى الاختلافات التى نص عليها المؤرخون صراحة بين مؤسسى الرواقية . وإن الاختلاف بين الرواقيين ليظهر واضحاً فى أول مسألة من مسائل الفلسفة ونعنى بها الغاية من الفلسفة وترتيب أجزاء الفلسفة بعضها بالنسبة إلى بعض . فيلاحظ أولا أن الرواقية يمتاز مذهبها بثلاث مسائل رئيسية : الأولى أن الفلسفة الحقيقية هى الفلسفة العملية ، والثانية أن الفلسفة العملية هى التى تقوم على العمل المطابق للعقل ، والثالثة أن العمل المطابق للعقل هو الذى يجرى بمقتضى قوانين الطبيعة . فيظهر من هذه الخصائص الرئيسية ، أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية . وذلك أن الرواقيين ينظرون إلى الفلسفة باعتبار أنها الأخلاق ، وأن الأخلاق أو الفلسفة بالمعنى العام هى أن يفعل الإنسان وَفقاً لقوانين العقل ، وفى سيره بمقتضى العقل إنما يسير بمقتضى قوانين الطبيعة . ولكن المهم فى هذا كله ، والغاية التى تسعى إليها كل فلسفة فى نظرهم ، هى أن تضع قوانين للسلوك الإنسانى الخيّر ، ولهذا فإن أجزاء الفلسفة هى فى الواقع أجزاء الفضيلة ، لأن موضوع الفلسفة هو الفضيلة ، وما فروع الفلسفة المختلفة إلا أنواع متعددة للفضيلة . فكأننا هنا أبعد ما نكون عن المثل الأفلاطونى والأرسطالى الأعلى . فليست الحياة

النظرية كما صوّرها أرسطوطاليس الغاية بالنسبة إلى الحكيم ، بل كما يقول كريسيفوس : إن الحكيم الذى يطلب من الفلسفة النظر الصرف ، إنما يبغى أن يسير على هواه ، وليس على مقتضى الطبيعة ، أى أنه لا يفعل الخير ، وإنما يسير وفق أهوائه الخاصة . وهكذا نجد أن الغاية من الفلسفة أن تكون فلسفة عملية تحدد الفضائل التى يجب على الإنسان أن يتحلى بها . ولكن هذه الغاية لا زالت غير واضحة ، فلا بد أن تتضح أكثر وأكثر عن طريق الطابع الثانى والثالث لهذه الفلسفة ؛ وهذا الطابع الثانى يقول إن العمل يكون خيّراً إذا كان العقل هو الذى يُسيّرُه ؛ والسير على العقل عند الرواقيين ليس شيئاً آخر غير السير على مقتضى القوانين الطبيعية . وهكذا نجد أن الفلسفة العملية ستنحل فى نهاية الأمر إلى فلسفة نظرية ، تقوم على معرفة قوانين الطبيعة ، من أجل السير بعد على مقتضاها .

ومن هنا اختلف الرواقيون فيما بينهم حول تحديد فروع الفلسفة الرئيسية أو تصنيف العلوم الفلسفية ، فنجد كممثل للحد المتطرف ، أو للطرف اليسار من هذه المدرسة أرسطون الخيوسى . فهو يقول إن المنطق لا يؤدى إلى معرفة حقيقية ، وإنما هو أنواع من التدقيقات التى لا تفيد كثيراً فى تحصيل المعرفة الحقيقية ؛ فهو من أجل هذا غير مفيد . أما المعرفة الطبيعية ، فلا نستطيع أن نصل إليها على وجه التدقيق ، وذلك لأن ماهيات الأشياء الطبيعية لا يتيسر للعقل أن يدركها على الوجه

الصحيح ، ومن أجل هـذا ، فليس فى استطاعتنا أن ندرس الطبيعيات دراسة حقيقية ، فهناك إذن عدم نفع بالنسبة إلى المنطق ، ومن ناحية أخرى عسر يقرب من الاستحالة فيما يتصل بالطبيعيات . فلم يبق إذن غير فرع واحد من فروع الفلسفة يجب على الفيلسوف أن يعنى بدراسته كل العناية ، ألا وهو الأخلاق . ولا يريد أرسطون من الأخلاق أن تعنى إلا بالمسائل العامة الكلية ، فهو لا يريد منها إلا أن تشتغل بتحديد الخير والشر والحسن والقبيح ، والمبادئ الأولى الرئيسية التى يقوم عليها النظام الأخلاق الصحيح ، أما ما عدا ذلك فيما يتصل بالتحديد الجزئى للفضائل وتعيين الصفات الخاصة بكل فضيلة ، وقواعد السلوك العملية الجزئية ، فلا يريد أرسطون أن يجعل الأخلاق تعنى به ، لأنها تفصيلات جزئية تخرج بالأخلاق عن موضوعها الحقيق ، وهو تعيين الخير والشر تعييناً صورياً عاماً ، وإلا لما استطعنا أن نحدد على وجه التحقيق ماهية الفضائل ، لأن البحث فى الجزئيات لا يكاد ينتهى .

ولكن هذا الرأى المتطرف فى النظر إلى أقسام الفلسفة وغاياتها يبدو أنه لم يكن رأى الأغلبية من الرواقيين ، وذلك من النقد أو المعارضة التى يوجهها أرسطون نفسه للذين يعترضون على رأيه وهو لا يقصد بهذه المعارضة أن تكون موجهة ضد الأفلاطونيين والأرسطاليين ، وإنما يريد بها أولا وقبل كل شىء أن تكون موجهة إلى أتباع المدرسة أنفسهم . وهذا واضح بالنسبة إلى القدماء من الرواقيين خصوصاً ، فنحن نعرف فيما يذكر لنا عن زينون ،

أنه كان يقسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية الثلاثة : وهى المنطق والطبيعيات والأخلاق ، مُدْخلا فى باب الطبيعيات ما يمكن أن يسمى باسم مباحث الوجود ، وإن كانت هذه المباحث لا تشمل كل ما نعرفه عند أرسطو وأفلاطون تحت اسم ما بعد الطبيعة . وهذا يظهر أيضاً من عناوين الكتب التى بقيت لنا أسماؤها منسوبة إلى زينون ، ويظهر كذلك من الأقوال المختلفة التى يعرضها لنا المؤرخون منسوبة بصراحة إلى زينون . وهكذا نجد أن زينون قد قسم الفلسفة إلى أجزائها الرئيسية ، وفعل مثل ذلك كليانت ثم كريسيفوس ، مع اختلاف فيما بين هؤلاء فيما يتصل بالعناية التى وجهت إلى أحد هذه الفروع على حدة ؛ فمثلا نجد أن العناية بالطبيعيات ثم بالأخلاق قد بلغت حداً كبيراً عند زينون وعند كليانت الذى لا يمكن أن يعتبر غير مجرد صدى لأقوال أستاذه زينون ؛ ثم نجد على العكس من ذلك أن كريسيفوس قد اهتم اهتماماً كبيراً بالمنطق ، وهو معروف ، خصوصاً فى هذه المدرسة ، بأنه الباحث المنطق الذى عنى بالجدل وبالتدقيقات المنطقية إلى أقصى حد ، ولكن هذا ليس معناه أن المنطق قد أهمله الآخرون ، فما يذكر عن زينون نفسه أن أسلوبه كان يسير دائماً بحسب القواعد المنطقية ، وفى صورة موجزة توضح تأثره بالمنطق كل التوضيح . فمن هنا نستطيع أن نقول : إن الرواقيين بوجه عام كانوا يجزّئون الفلسفة تجزئة ثلاثية إلى : المنطق ، والطبيعيات ، والأخلاق .

ثم يأتى الخلاف مرة ثالثة فى الترتيب التصاعدى الذى يوضع

لهذه الأقسام الثلاثة . فهم متفقون فيما بينهم تقريباً على جعل المنطق أداة بمعنى الكلمة للقسمين الآخرين من الفلسفة ، وهم يقولون بكل صراحة إن المنطق لا أهمية له فى الواقع ، إلا أن يكون أداة يميز بواسطته بين الصحيح والفاسد من أنواع البرهان . ولهذا كان اهتمامهم خصوصاً بالناحية البرهانية من المنطق ، أما النواحى الأخرى التى تبين المنطق الحقيق ، وهو المنطق كبيان للعمليات العقلية التى يقوم بها العقل الإنسانى حينما يفكر ، فلم يكد يوجه إليه الرواقيون غير قليل من العناية كما سنرى بعد قليل .

ولكن الاختلاف قد جاء من بعد فى ترتيب الطبيعيات بالنسبة إلى الأخلاق . فقد رأينا أن الطابع الرئيسى للفلسفة الرواقية هو أنها فلسفة عملية ، لأنها كانت تجعل من العمل الغاية الحقيقية للحياة الإنسانية ، وتجعل بالتالى من العلم الذى يقوم تحته العمل الموضوع الرئيسى للتفكير ؛ فمن هنا يخيّل للانسان فى أول الأمر أنه لا بد للرواق أن يعتبر الأخلاق فى مرتبة عليا بالنسبة إلى ترتيب العلوم الفلسفية . إلا أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الفعل الأخلاق لا يكون صحيحاً إلا إذا كان موافقاً لما تقتضيه قوانين الطبيعة ، أعنى أن الفعل الأخلاق يتجه إلى تحقيق ما يجرى عليه نظام الطبيعة ، فكأنه وسيلة إذن لتحقيق قوانين الطبيعة بالنسبة إلى الإنسان ، أى أن الفعل الأخلاق فى مركز ثانوى بالنسبة إلى القانون الطبيعى . ذلك لأن كل فعل أخلاق إنما يكون عن طريق الممارسة ، والممارسة لا تكون إلا على أساس النظرية ، فالنظرية إذن

هى المبدأ الأول الذى يقوم عليه العمل الأخلاق ، أو بعبارة أخرى الغاية من كل تجربة أو فعل أخلاق هو تحقيق قانون طبيعى . فمن هذه الناحية نجد أن المركز الأول يجب إذن أن يضاف إلى الطبيعيات ، لا إلى الأخلاق .

وأتباع المدرسة فى الواقع مختلفون فيما يتصل بواجب كلٍّ ، ومن هنا كان اختلافهم فى العناية بكل جزء من هذين الجزأين . فنحن نجدهم قد عنوا عناية كبيرة جداً بالطبيعيات ، ولا نستطيع أن نفسر هذا إلا على أساس وجهة النظر التى أتينا على عرضها منذ قليل ، فكيف نحل المسألة إذن فيما يتصل بترتيب هذين العلمين ؟ لا يمكن أن تحل المسألة إلا على أساس تاريخى صرف ، بأن نقول إن التطور كان يتجه فى بادئ الأمر — خصوصاً وإن الفكر كان لا يزال خصباً يستطيع أن ينتج في الناحية الميتافيزيقية النظرية — عند زينون وكليانت إلى العناية بالطبيعة أكثر من الأخلاق . أما الطور الثانى — وقد طغت النزعة العملية ، وأقفر العقل الإنسانى عند الرواقيين ، فلم يعد قادراً على أن يستجيب لنداء النظر على حساب العمل — فكان طبيعياً تبعاً لهذا أن يكون للأخلاق فيه المقام الأول بالنسبة إلى الطبيعيات ، وأن تنحل العلوم الطبيعية شيئاً فشيئاً ، وهذا يظهر فى أواخر الدور اليونانى عند كريسيفوس وإن كان لا يزال غير واضح كل الوضوح ، ثم يأتى الدور الرومانى وقد ساعدت طبيعة الروح الرومانية الخاصة على التطور على هذا النحو — نقول ما لبث أن جاء الطور الرومانى ، فإذا بالفلسفة

الرواقية تصبح عملية صرفة ، لا تكاد تتجاوز فى شىء أنواع الأعمال والقواعد المرتبطة بأنواع الأعمال التى يجب أن يؤديها الإنسان حتى يصل إلى الحياة السعيدة ، أو إلى الخلاص فى هذه الحياة . فكان الوضع الصحيح فى هذه الحالة أن تكون الأخلاق فى الدرجة الأولى ، وأن يكون للطبيعيات مقام ثانوى جداً ، إن لم تكن قد أخرجت بالفعل من ميدان النظر الفلسفى الرواق . ولكننا سنتابع دراسة الفلسفة الرواقية مقسمة إلى هذه الأقسام الثلاثة ، معنيين — على وجه الخصوص — بالقسمين الآخرين . فلنبدأ بالمنطق :

المنطق الرواقى : وأول ما نلاحظه فى المنطق الرواق أن المنطق كاد أن ينحل ويخرج عن الطريق الأصلى الذى رسمه أرسطو وكان من الخير من أجل تطور المنطق أن يُسلك ، فبدلا من أن يكون المنطق متجهاً إلى تحديد عمليات الفكر بصرف النظر عن التعبير عن هذه العمليات إلى حد كبير ، نجد أن المنطق نظراً إلى أن القوة الخالقة فيه قد فقدت ، قد اتجه إلى الناحية الشكلية ، حتى انتهى الأمر أخيراً بأن أصبحت هذه الناحية الشكلية كل شىء فيه . فهذه الناحية تظهر فى تقسيمهم للمنطق إلى قسمين رئيسيين : القسم الأول هو الديالكتيك ، والقسم الثانى هو الخطابة . وذلك تبعاً لتقسيمهم للكلام إلى نوعين : نوع متسلسل ونوع منطلق ، والنوع المتسلسل يتعلق به الديالكتيك ، والنوع الآخر يتعلق به الخطابة . وحتى فى باب المنطق نجدهم عنوا عناية

كبيرة بالناحية الشكلية الصرفة ، أى ناحية الألفاظ والحدود ، أكثر من عنايتهم بالبحث فى العمليات المنطقية العقلية الحقيقية التى يقوم بها الذهن أثناء التفكير الصحيح . ولا يعنينا طبعاً غير الديالكتيك . أما المنطق بمعنى الخطابة فلا يعنينا فى شىء ، ولهذا لن نتحدث إلا عن القسم الأخير ، وهو القسم الديالكتيكى .

وهنا نجدهم يقسمون هـذا المنطق الديالكتيكى إلى قسمين رئيسيين لأن المنطق ينقسم إلى ناحيتين : ناحية التسمية ، وناحية المسمى ، أو ناحية المحدِّد ، وناحية المحدَّد ، أو بعبارة أوضح ناحية الأفكار أو التصورات ، وناحية الألفاظ المعبرة عن هذه التصورات ؛ فانقسم المنطق عندهم على هذا الأساس . إلا أنه يجب أن يضاف إلى المنطق مفهوماً على هذا النحو ، نظرية المعرفة . وبذا يكون قد انقسم فى النهاية إلى نظرية المعرفة ، وإلى المنطق الصورى .

نظرية المعرفة : بحث الرواقيون فى الأسس التى تقوم عليها المعرفة ، وفى مصادر المعرفة ، وفى المعيار الذى يتخذ من أجل التمييز بين المعرفة الصحيحة والمعرفة الباطلة . ولو أن الأبحاث التى تركوها لنا فى هذا الصدد متناثرة لا تكوّن مذهباً تاماً فى نظرية المعرفة ، إلا أننا نستطيع أن نفصّل القول فى نظرية المعرفة عندهم على هذا الأساس : بأن نبحث أولا فى مصادر المعرفة والأساس الذى تقوم عليه . فنجد أن الرواقيين يميزون أولا بين الصور الحسية ، وبين الإدراك الحسى ، ويقولون إن الصور الحسية صادرة مباشرة عن المحسوسات ، والمحسوسات هى الأصل فى كل معرفة ، ويفسرون

الإحساس فى هـذه الحالة تفسيراً مادياً بأن يقولوا إن الاحساس هو انطباع أثر المحسوس فى النفس . وفكرة الانطباع هذه قد أخذت بمعناها المادى الصرف حتى أن كليانت قد شبّه هذا الانطباع بأنه كانطباع نقش الخاتم على الشمع تماما .

إلا أنه لا بد أن يكون هـذا التفسير للاحساس قد ظهر لكريسيفوس غير مقنع ، لأنه مادىّ إلى حد بعيد ، ولهذا حاول أن يعدّل من هـذه النظرية مع جولانه فى داخل المذهب الرواق الأصلى وهو المذهب المادى ، فقال إن الاحساس عبارة عن تغيّر يحدث فى النفس تحت تأثير موضوعات خارجية ؛ وإلى هـــذا الإحساس أو الصور الحسية ترجع كل معرفة ، فهى الأساس .

إلا أن الرواقيين يقولون مع ذلك بوجود مصدر آخر ، سموه التذكر ، فإن الانسان بعد أن يجمع عدة تصورات حسية ، يتكوّن له عنها تصور كلى ، غير أن هذا التصور الكلى ليس غير مجموعة التصورات الحسية الصرفة ، فهنا نجد أن المذهب يسير منطقياً مع نفسه . ولكنا نجدهم بعد ذلك يخرجون على منطق المذهب فيقولون بوجود تصورات كلية ، بالمعنى الذهنى الصرف الخارج عن كل إدراك حسى خارجى ، وسموا هذا باسم « العلم » ، ومجموعة التصورات الكلية هى التى تكوّن العلم فى هذه الحالة . وهم يؤكدون إلى جانب هذا أن هذه التصورات لا مادية ، لأنها خارجة عن كل موضوع خارجى ، كما أنها خارجة عن التعبير عنها باللفظ ، فهى أقرب ما تكون إلى الكليات كما تصورها أفلاطون أو على الأقل

كما تصورها أرسطو . إلا أنه يلاحظ أن هذا لا يتفق فى الواقع مع منطق المذهب ، لأن الأصل فى كلّ وجود حقيق ، أن يكون وجوداً محسوساً أو وجود الأجسام ، كما سنرى فى مذهبهم الطبيعى ، بينما نجد أن التصورات الكلية ، التى قالوا بأنها تكوّن العلم ، خارجة عن المحسوسات ومنفصلة عن أى تصور مادى . ولسنا ندرى كيف تخلّص الرواقيون من هذه المشكلة أو هذا التناقض .

أما الصدق والكذب ، فيكون دائما فى الأحكام أو القضايا ؛ وهم يرجعون الصدق والكذب إلى أحوال ذاتية نفسية صرفة ، فبدلا من أن يقولوا إن الصدق هو مطابقة المضمون للموضوع الخارجى ، يقولون إن الصدق والكذب يتوقف كل منهما على درجة الإقتناع النفسى ، فما يأتى إلى النفس بقوة ، ويظهر لها فى صورة الإقتناع يكون صادقاً ، وما يبدو لها غير مقنع فهو كاذب ، وعلى ذلك فالمعيار معيار ذاتى .

إلا أنهم ينظرون ، أو فى الواقع يرجعون هذا المعيار الذاتى إلى الغاية الأصلية من الفلسفة عندهم ، ألا وهى الأخلاق . فإن الأصل فى كل نظر عندهم هو العمل ، والذى يدفع إلى العمل هو اقتناع الانسان بصدق تصور أو ببطلانه ، فعلى هذا ترجع مسألة التمييز فى الأفعال إلى مسألة اقتناعية نفسية ، فليس بغريب إذن أن يكون الاقتناع وعدمه المصدرين الأساسيين للتمييز بين المعرفة الصحيحة ، وغير الصحيحة . وهذه الخاصية : خاصية إرجاع النظر إلى العمل هى إحدى الحجج القوية التى يوجّهها الرواقيون إلى

الشكاك ، فإن أقوى حججهم ضد الشكاك هى أن إنكار كل معرفة يمنع الانسان من العمل ، لأن الانسان لكى يعمل لا بد له أن يسير وفق تصورات فى ذهنه يقتنع بأنها صحيحة ، وعلى هذا فلا بد من الاقتناع بصحة تصورات ، أى لا بد من القول بإمكان المعرفة الصحيحة ، لكى يكون ثمة عمل ، فحجة الشكاك إذن باطلة . وهكذا نجد أنه حتى فى نظرية المعرفة نفسها ، المرجع الأخير والمعيار — كما أشرنا إلى ذلك من قبل — هو دائماً الأخلاق أو العمل .

والواقع أنه ليس فى هذه النظرية للمعرفة شىء جديد يعتد به ، وانما الملاحظ أن فيها استمراراً لمذهب الكلبيين الذى يريد أن يجعل المعرفة حسية أو صادرة عن الحس مباشرة ؛ وإن كانوا قد اضطروا ، فى آخر الأمر ، إلى أن يقولوا بوجود الكليات فى الذهن .

المنطق الصورى : إن الأبحاث التى قام بها الرواقيون فى المنطق تتصل مباشرة بالمنطق الأرستطالى ؛ وإذا كان فيها شىء من التعديل أو التوسيع فمرجع ذلك إلى عناية الرواقيين بوجه خاص بالناحية اللفظية ، وهذا ظاهر فى كل أجزاء المنطق ، وليس فقط فى باب الحدود .

وينقسم كلامهم فى المنطق إلى أبواب رئيسية : أحدها خاص بالمقولات ، والثانى بالأحكام أو القضايا ، والثالث بالأقيسة — أما المقولات — وقد صرفنا النظر عن كلامهم فى الألفاظ ، لأنه

لا قيمة له فى الواقع ، ولم يأتوا فيه بجديد من ناحية المنطق ، اللهم إلا من ناحية المصطلح ، فقد أتوا بأشياء جديدة فى بابه — نقول إنهم فى المقولات قد غيروا تغييراً كبيراً فى نظام المقولات عند أرسطو ، فهم يأخذون على المقولات الأرسطية أولا أنها كثيرة العدد إلى حدّ كبير ، ويأخذون عليها ثانياً أنها لا تعبر عن كل الصلات التى توجد فى اللغة . وعلى الرغم مما لهذه الملاحظة الأخيرة من قيمة اليوم ، إلا أنه يلاحظ أن من الواجب أن يفرق بين المقولات باعتبارها محمولات عليا على الوجود ، وبين المقولات كما يتصورها الرواقيون باعتبار أنها دلالات على أنحاء التعبير اللغوى . ومن هنا أتى الرواقيون بلوحة جديدة للمقولات ، فأرجعوا المقولات إلى أربع ، وبدلا من أن يستمرّوا على الطريقة التى اتبعها أرسطو فى أنه لا يرجع هذه المقولات إلى مقولة عليا تضم تحتها بقية المقولات — اللهم إلا جنس المقولات وهذا ليس مقولة — نقول إنهم بدلا من هذا وضعوا مقولة عليا . وكما يلاحظ ترندلنبورج(٢)، تختلف المقولات الرواقية عن المقولات الأرسطية فى أن الأخيرة توجد الواحدة منها بجوار الأخرى على شكل أفقى — إن صحّ هذا التعبير — بمعنى أنه إذا نُظر إلى شىء من ناحية مقولة ، فإنه لا يكون منظوراً إليه فى نفس الآن من ناحية مقولة أخرى ، أما الرواقيون فيرتبون المقولات ترتيباً تصاعدياً على أساس أن العليا منهم تضم ما تحتها ، وكل تالية تتوقف على السابقة .

أما هذه المقولات الأربع ، فأولها مقولة الموضوع ، ويلى

هذه المقولة مقولة ثانية هى الصفة ، ثم مقولة ثالثة هى مقولة الحال الخاصة ، وأخيراً مقولة الحال النسبية . فأما مقولة الموضوع ، فهى تكاد تقابل مقولة الجوهر ، من حيث أن الجوهر فى هذه الحالة سينظر إليه باعتبار أنه المادة ، وفى هـذا ما فيه من اختلاف كبير جداً بين الجوهر الأرستطالى وبين الموضوع الرواقى ، لأن الموضوع الرواقى سيكون مادياً صرفاً . ويلاحظ أن الرواقيين قد نظروا إلى الموضوع فى هذه الحالة بأن جَزَّءُوه إلى موضوع أولى ، وموضوع آخر ثانوى ، وذلك بحسب تقسيم المادة إلى مادة أولى ومادة ثانية .

وتأتى بعد هذه المقولة مقولة الصفة ، والصفة هنا هى ما به يتعين الشىء ، أى هى مجموع الذاتيات الخاصة بشىء من الأشياء ، ولذا فإن الرواقيين ينظرون إليها هنا كما ينظر أرسطو إلى الصورة تماماً ، ويقولون إنه بانضمام الصفة إلى الموضوع يتكوَّن الشىء ، كما أنه بانضمام الهيولى إلى الصورة يتكوَّن الجزئى أو الشىء . إلا أنهم قد رأوا أنفسهم هنـا مضطرين إلى أن يتصوَّروا الصفة تصوراً مادياً كذلك باعتبار أنها فى الواقع حركات الهواء ، بينما الصورة الأرستطالية عارية عن كل مادة . ومع ذلك ، فالامتداد المتصل بين أرسطو وبين الرواقيين يبدو فى شىء من الوضوح ، نظراً إلى أن أرسطو قد حرص خصوصاً فى كتبه الأخيرة على أن يؤكد اقتران الهيولى بالصورة باستمرار .

أما المقولتان الأخريان فهما عرضيتان إلى أقصى حد ، لأنهما عبارة عن مجموع الصفات العرضية التى يتصف بها شىء من الأشياء

مثل اللون والمقدار والحركة ... الخ . وفى هذه الأحوال يلاحظ دائماً أنه لا عبرة بهذه الصفات العرضية بالنسبة إلى تحقيق ماهية الشىء ، والفارق بين كلا النوعين من الصفات ، هو أن الصفة الخاصة هى التى للموضوع بالنسبة إلى نفسه مثل صفة شىء من الأشياء ، أما الصفة الأخرى فهى تأتى بنسبة شىء إلى شىء آخر ، ولهذا كانت صفة نسبية أو مضافة لأنها مقولة بالإضافة إلى شىء آخر ومثال ذلك اليمين واليسار ، فوق تحت ... الخ .

ويلاحظ فى المقولات الرواقية عامة أن بينها ترتيباً تصاعدياً ، إذ أنه لا بد أن توجد مقولة الموضوع أولا حتى تحمل عليها صفة من الصفات الذاتية ؛ وبذلك يتكون الشىء بمعنى الكلمة ، ويمكن بعد ذلك أن يكون قابلا لأخذ صفات عرضية ، حتى إذا ما تقوم بكلا النوعين من الصفات الذاتية والعرضية ، تكوّن فى ذاته ، وأصبح من الممكن أن يقال إن له ارتباطاً بغيره من الأشياء ، أى بأن تحمل عليه الصفة النسبية أو صفة الإضافة .

وهنا يلاحظ أن الرواقيين فى الواقع لم يأتوا فى باب المقولات بشىء يعتدّ به ، لأنهم نظروا إلى المسألة نظرة لغوية نحوية أكثر منها منطقية وجودية ، مما يدل على أن البحث المنطقى قد أخذ ينتقل من صلته بالوجود إلى صلته باللغة وإلى نوع من الصورية واضح .

أما فيما يتصل بباب الألفاظ فإنّ المهم فيه أن الرواقيين يفرقون تفرقة كبيرة بين المقول والقول وموضوع القول وعملية القول . أما المقول فهو الذى يسميه الرواقيون λεκτόν ويعنون

به التصور الخالص من كل أثر للتعبير الخارجى ، أى التصور منظوراً إليه من وجهة نظر موضوعية صرفة . وبهذا يتميّز المقول λεκτον أولا من الجسم أو الموضوع الذى يقابل التصور ، ويتميز ثانياً من اللفظ اللغوى أو التعبير الصوتى الذى يعبر به عن المقول ، ويتميز ثالثاً عن العملية الذهنية التى بها يتكوّن المقول . ويلاحظ من هذا التمييز بين المقول وبين موضوع القول ، والقول ، وعملية القول — أن المقول يتميز عن هذه الأشياء كلها بأنه عارٍ عن كل مادة ، بينما بقية هذه الأشياء مادية صرفة . ذلك أن القول معبراً عنه فى اللغة الصوتية هو مجموعة ذبذبات هوائية على نحو خاص ، وموضوع القول هو جسم مادى متقوّم فى الخارج ، وعملية القول عملية نفسية تحدث عن طريق تغيرات تجرى فى النفس ، والنفس عندهم مادية ، فكأنه يلاحظ أن المقول وحده هو اللامادى ، بينما بقية هذه الأشياء الثلاثة مادية . وهنا يوجّه إلى الرواقيين نفس الاعتراض أو التناقض السالف الذكر ، فيقال لهم إنه إذا كان الوجود الحقيقى هو الوجود المادى ، ولا وجود غير الوجود المادى ، فكيف تقولون إذن بأن المقول عارٍ عن المادة ، ومع ذلك هو ذو وجود حقيقى ؟ وتلك مشكلة أخرى لم يعن بحلّها الرواقيون ، وإنما كانت فى الواقع أثراً لفلسفة التصورات السقراطية الأفلاطونية الارستطاليسية .

وأما فى القضايا والأحكام ، فإن الرواقيين لم يعنوا إلا بالناحية اللغوية ، ومن هنا فإنهم فى نظرتهم إلى الصلة بين الموضوع والمحمول

فى القضية قد أقاموها على أساس النسب أو الإضافات الموجودة فى اللغة ، والمعبر عنها تفصيلا فى النحو . ولا أهمية لكل أبحاثهم فى باب القضايا ، اللهم إلا فى وضع اصطلاحات جديدة كان لها الحظ بعد ذلك أن تكون هى السائدة فى المصطلح المنطقى . ولهذا لن نعنى بالبحث فيها بالتفصيل ، وإنما ننتقل منها مباشرة إلى الجزء الآخر الذى وجهوا إليه أكبر العناية ، وهو باب القياس . وههنا نجد أن الرواقيين قد جددوا كثيراً فى هذه الناحية ، خصوصاً فيما يتصل بأنواع الأقيسة ، فإنهم وجهوا كل اهتمامهم إلى الأقيسة الشرطية وكادوا ينكرون الأقيسة الحملية ، إذ قالوا إن الأقيسة الشرطية هى وحدها الصحيحة من الناحية الصورية ، أما الأقيسة الحملية فيمكن أن تكون صادقة من الناحية المادية ، أما من الناحية الصورية فليست بيقينية ، وهكذا نجد أن العناية قد اتجهت عندهم إلى القضايا الشرطية . وهم هنا قد فصلوا القول فى القياس الشرطى فأخذوا بالأنواع الخمسة التى كشف عنها ثاوفرسطس للأقيسة الشرطية من حيث تركيب الشرطيات بعضها مع بعض من الأقيسة المتصلة أو المنفصلة ، ثم تركيب الشرطيات مع الحمليات ، هذا إلى أنهم عنوا بالتفصيل بالأقيسة الشرطية المنفصلة ، أى الأقيسة الاستثنائية المنفصلة ؛ ولكنهم مع ذلك ، وعلى الرغم من توسعهم فى باب الأقيسة الشرطية ، لم يأتوا بأشياء جديدة حقاً من حيث بيان العمليات الفكرية المنطقية فى الأقيسة الشرطية والقضايا الشرطية . وإذا كانوا قد نظروا إلى القياس باعتبار أن الصحيح

منه ، من الناحية المنطقية الصورية ، هو القياس الشرطى ، فإنهم لم يدركوا مدى التجديد الكبير الذى أتوا به فى هذا القول ، الذى أصبح له اليوم أخطر دور ، خصوصاً عند جوبلو والنازعين منزع المنطق الرياضى ، إذ كادت الأقيسة ، بل والقضايا تنحل إلى قضايا شرطية ، ولم يعد هناك قيمة كبيرة للأقيسة الحملية ، ولا للقضايا الحملية .

وإذا نظرنا نظرة عامة فى المنطق الرواق ، وجدنا أن هذا المنطق كان أكثر شكلية ، وبالتالى أدعى إلى إخراج المنطق من حظيرة الفلسفة والميتافيزيقا ، وجعله أقرب إلى اللغه مما كانت الحال عليه عند أرسطو ؛ كما يلاحظ أن المنطق الرواق لم يأت بشىء جديد يعتد به ، لا فى باب الأقيسة الشرطية ، ولا فى أى باب آخر ، لأن الناحية الشكلية قد تغلبت عليهم فى منطقهم ، فغفلوا عن طبيعة المنطق الحقيقية ، وهى أنه يبين العمليات الفكرية التى يتم بها التفكير السليم ، وإنما كان المنطق عندهم أقرب إلى الآلة منه إلى العلم ، أو أقرب إلى الفن منه إلى النظر[٣] .

الطبيعيات الرواقية : امتاز الرواقيون بأن مذهبهم فى الطبيعيات مذهب مادى صرف ، ويمكن أن يقسم إلى الأقسام الرئيسية التالية : فينقسم أولا إلى البحث عن علل الوجود الأولى ، وثانياً عن نشأة وصفات الكون ، وثالثاً عن الطبيعة غير العاقلة ، ورابعاً وأخيراً عن الإنسان .

فلنتناول الآن كل قسم من هذه الأقسام على حدة ، ولنبدأ

بالبحث عن علل الوجود الأولى ، فنجد أن الرواقيين كانوا ماديين متطرفين فى هذه المادية إلى أقصى حد ، فقد بدأوا القول مع أفلاطون بأن الموجود الحقيقى هو الذى يؤثر ويتأثر ، ورأوا أن الشىء الذى يقبل التأثير والتأثر هو وحده الجسمانى ، فقالوا : إن الوجود الحقيقى هو الوجود الجسمانى فحسب . فابتداء من الله حتى الصفات الموغلة فى التجريد ، كل هذه الأشياء هى الأخرى مادية ، وتفسر على نحو مادى خالص .

وأساس هذه المادية الرواقية مبدأ أفلاطونى صرف ، فأفلاطون يذكر فى محاورة « السوفسطائى » أن الموجود الحقيقى هو الذى يفعل أو ما له قدرة على الفعل ، إلا أنه جعل الصور العارية عن كل مادة قادرة أيضاً على إحداث الفعل ؛ وقال مثل هذا أيضاً أرسطو ، بل إن أرسطو جعل الصورة هى مبدأ الفعل الحقيقى ، ولو أنها بتطبيقها ليست ماهية ، إلا أن الرواقيين ، وقد ابتدأوا من هذا الأساس ، اختلفوا مع أرسطو وأفلاطون فى النتائج التى استخلصوها من هذا الأساس ، فقالوا إن ما هو مادى هو وحده الذى يحدث الأثر ، أما ما عداه فليس بذى أثر ، أعنى أنه ليس له وجود حقيقى ، وإذن كل ما هو موجود جسم . غير أن الرواقيين لم يفهموا الجسم بمعنى آخر غير المعنى العادى ، بل الجسم عندهم هو ذو الأبعاد الثلاثة ، فقولهم كل موجود جسم ينطبق إذن على كل شىء ، وبمعنى أنه شىء مادى ذو أبعاد ثلاثة .

وقبل عرض مذهب الرواقيين فى الطبيعيات ، يجدر بنا أن

نتحدث عن الأساس أو التأثيرات التى خضع لها الرواقيون حتى قالوا بمثل هذه المادية المتطرفة . وأول ما يلاحظ فى هذا الصدد أنه من الممكن إرجاع هذه المادية إلى نظريتهم فى المعرفة ، فهم لا يجعلون لغير الحس قدرة على الإدراك ، لأنهم يجعلونه المصدر الوحيد لكل معرفة ، وعلى ذلك من حيث أن الحس لا يدرك غير الماديات ، فقد قالوا : إن العالم كله أو الموجود جسمى مادى ، غير أنه يلاحظ أن هذه النزعة الحسية فى المعرفة لا تكفى وحدها لإثبات النزعة الحسية فى الوجود ، فكثير من الحسيين أو التجريبيين قد قالوا أيضاً بوجود غير مادى كما فعل لوك فى العصر الحديث . فكأن التجربة الحسية ليست كافية فى تفسير النزعة المادية فى الوجود ، بل قد يكون العكس هو الأصح ، إن لم يكن هو بالفعل كذلك . فالرواقيون قد قالوا بنظريتهم الحسية فى المعرفة اعتماداً على مبدئهم الأصلى فى النظرة إلى الوجود ، وهو أن الوجود جسمانى أو مادى خالص ، فلعل الرواقيين أن يكونوا قد تأثروا إما بالمذاهب السابقة ، مذاهب الطبيعيين الأقدمين ، وإما بالمذاهب المعاصرة أى مذهب المشائين . فنلاحظ فى هذا الصدد أن الرواقيين قد أخذوا الشىء الكثير عن هرقليطس ، وجعلوا نظريته المادية هى الأساس أو المؤيد لما يذهبون إليه من المادية فى الوجود . إلا أنه يلاحظ أننا إذا قلنا بشىء من التأثر بالمادية ، فلا يمكن أن يكون ذلك عن طريق مباشر ، بأن يكون الرواقيون امتداداً للمدرسة الهرقليطية

لأن مدرسة هرقليطس قد فنيت منذ زمن بعيد، ولم يعد لها أتباع أو وجود. فالأحرى أن يقال حينئذ: إنه إذا كان الرواقيون قد عنوا بذكر مذهب هرقليطس، فإنما كان ذلك بعد أن آمنوا من قبل بالمادية، وحاولوا بعد ذلك أن يحيوا المذاهب القديمة تأييداً لما يذهبون إليه، فماديتهم هى الأصل، واستشهادهم بمذاهب الطبيعيين القدماء وسيلة من وسائل التأييد فحسب.

بقى إذن أن يكونوا قد تأثروا بالأرستطالية، وهنا نلاحظ أن تطور المذهب الطبيعى كان يؤذن بذلك، فإن أرسطو — كما نظرنا إليه من قبل — لم يستطع أن يبين على وجه الدقة الصلة بين الصورة والمادة أو الهيولى، وإنما تركها صلة غامضة، وكان أفلاطونياً إلى حد بعيد جداً، فلم يستطع أن يتخلص من الأهمية الأولى للصورة على الهيولى، فاضطر حينئذ إلى القول بأن الصورة هى الأصل وهى الكمال وهى التى بها يتم تحقق الهيولى فى الوجود. إلا أن هذا كان معناه أيضاً — ما دام أرسطو يقول من ناحية أخرى بأن الموجود يكون دائماً مكوناً من هيولى وصورة، ولا توجد الصورة مجردة عن المادة إلا بالنسبة إلى الله — نقول: إنه كان على أرسطو تبعاً لهذا، لكى يمكن تفسير العلية الموجودة بين الهيولى والصورة، إما أن يقرب الصورة من الهيولى، حتى لا يجعل فارقاً بين الاثنين، ومن هنا يهب الهيولى صفات الصورة، أو الصورة صفات الهيولى؛ وإما أن يترك المسألة غامضة بدون حل، وهو بالفعل قد ترك المسألة على هذا النحو من التناقض والغموض.

ولكن جاء أتباعه خصوصاً أرستوكسين ثم اسطراطون فاستخلصوا النتيجة المنطقية لتطور هذا المذهب ، وقالوا بشىء من المادية يقرب كثيراً من المادية الرواقية ، فكان على الرواقيين أن يستخلصوا النتائج النهائية للمذهب الأرستطالى ، فيقولوا : إن الوجود الحقيق أو الوجود الوحيد فى الواقع هو الوجود المادى ، وما عداه فلا يعتبر وجوداً ، فمن هذه الناحية يمكن أن ينظر إلى الرواقية باعتبارها امتداداً منطقياً وإلزاماً على المذهب الأرسطى فى الصلة بين الصورة والهيولى . غيرأن من الملاحظ أن الشراح الأرستطاليين — وكل الذين تحدثوا عن الرواقية خصوصاً فى الطور الذى كان فيه الصراع قوياً بين الفلسفة الرواقية والفلسفة المشائية — نقول إن الشراح لم يذكروا شيئاً عن هذه الصلة بين المشائية والرواقية ، ولم يشيروا مطلقاً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بمذهبهم على سبيل الإلزام والاستنتاج المنطق المتطرف لمذهب أرسطو فى العلاقة بين الهيولى والصورة ؛ ومع أن كلام الشراح كثير جداً فى هذا الباب ، إلا أننا لا نجدهم مرة واحدة يشيرون إلى هذه العلاقة ، ولذا لا نستطيع أن نقول إن الرواقيين قد قالوا بمذهبهم المادى هذا كامتداد لتيار متطرف من تيارات المذهب الأرستطالى .

بق إذن حل واحد نستطيع أن نفسر به هذه المادية الرواقية وهو الحل الذى أدلى به تسلر [٤] حين قال إن المدارس السابقة لا تفسر لنا مطلقاً هذه المادية الرواقية المتطرفة ، بل يجب أن نبحث عنها فى الطابع الأصلى للتفكير الرواق ، وهو الطابع العملى ،

فقد قلنا إن الرواقية تنزع نزعة مادية خالصة فى تفكيرها الفلسفى ، فكل شىء موجه نحو العمل ، وكل نظرياتهم فى الطبيعيات إنما يُقصَد بها أن تكون أساساً أو وسيلة إلى قواعد فى الأخلاقيات . وعلى ذلك ، فيجب أن ننظر إلى طبيعة مذهبهم الفزيائى على أساس النزعة العملية الأخلاقية . ونحن إذا نظرنا إلى المسألة من هذه الناحية وجدنا أنه كان على الرواقيين أن يقولوا بمثل هذه المادية ، وذلك لأنهم يبحثون عن العمل وتحقيق الفعل من حيث أنه مؤدٍّ إلى السعادة ، وتحقيق الفعل يتم بالنسبة إلى أشياء مادية موجودة فى الواقع ، أى أن كل فعل يستلزم دائما شيئاً مادياً جسمانياً محسوساً لكى يتم ، وعلى ذلك فإذا كان الأصل هو تفسير الأعمال ، فلا بد إذن من إرجاع كل شىء وكل وجود حقيق إلى ما هو مادى ، إذ هذا وحده هو الذى يتم فيه الفعل ، ومن أجل هذا قال الرواقيون بأن الوجود الحقيق هو الوجود المادى فحسب .

إلا أن روديه[٥] يقول إنه إذا كان صحيحاً أن النزعة العملية عند الرواقيين هى الأساس فى ماديتهم ، فيجب أن نفهم هذه النزعة العملية بمعنى خاص . ذلك أن أفلاطون قد نظر إلى العالم باعتباره معرضاً للتغير ، وما يكون معرضاً للتغير لا يمكن أن ينظر إليه باعتباره من الممكن أن تتحقق فيه السعادة ، أى لا يمكن إذن أن يكون مجالا للأفعال والسلوك الأخلاق ، فلا بد إذن من النظر إلى المسألة باعتبار أن الوجود الحقيق إنما يتحقق دائما فى وجود اللاماديات ، لأنها أبدية أزلية لا تخضع لشىء من التغير ،

ثم جاء أرسطو على أثره فجعل الفكر أنبل شيء فى الإنسان وفى الوجود ، فعلى الانسان من الناحية العملية أن يسعى إلى حياة الفكر المجرّدة — ، وسيكون الفكر فيها حينئذ خالياً من كل مادة ؛ فهنا يلاحظ أن أفلاطون وأرسطو قد اتجها نحو الأخلاق ، ومع ذلك لم يقولا بشيء من المادية ، بل اضطرتهما نظرتهما الأخلاقية إلى الارتفاع على العالم المحسوس والقول بعالم غير محسوس يمكن أن تتحقق فيه وحده السعادة . ولهذا لا يمكن أن يفسر عن طريق الطابع العملى فقط المادية الرواقية ، وإنما يجب أن تفسر هذه المادية على أساس أن هذه النزعة العملية من نوع خاص ، فيقال حينئذ إن هذه النزعة المادية نزعة الحادية متصلة بالعالم الظاهر المادى بصرف النظر عن أى عالم آخر ، فالسعادة يجب أن تتحقق فى هذا العالم المادى الذى نحيا فيه ، وإذا كانت الحال على هذا النحو فلا بد من القول تبعاً لهذا بأن الموجودات فى العالم المحسوس موجودات حقيقية ، وأن ما عداها من الموجودات ، مما هو خال من المادة ، لا يمكن أن يعتبر موجوداً حقيقياً ، فالطابع العملى فى هذه الحالة متصف كذلك بأنه أرضىٌّ أى متصل بالعالم المحسوس المادى الذى نحيا فيه وحده ، وبهذا يمكن أن يكون الطابع العملى هو الأساس فى هذه المادية الرواقية المتطرفة .

وهكذا نستطيع أن نفسر أصل النزعة المادية عند الرواقيين . وننتقل من هذا الحديث إلى الأسس التى قامت عليها هذه المادية ، والأفكار الرئيسية الموجِّهة فى هذا النظام الجديد المادى ، فنقول

إن الرواقيين لم يقولوا فقط إن الأشياء الكيانية المتحققة فى الوجود الخارجى من حيث هى أجسام بمعنى الكلمة، هى وحدها المادية، بل قالوا أيضاً إن الله مادى، ثم نظروا إلى الصفات والكيفيات أيا كانت، باعتبار أنها أشياء مادية: فالألوان والأصوات والطعوم ... الخ كلها أجسام مادية، وذلك لأنها جميعاً تيارات من شأنها أن تسير من المركز حتى المحيط، ثم تعود بالتالى من المحيط إلى المركز، وفى هذه الحركة المتبادلة من المحيط إلى المركز، ومن المركز إلى المحيط، يكون تكوّن الأشياء، وهذه التيارات هى ما يسمونه باسم النفوس πνεύματα، وفكرة النفوس أو البنوعاتا تلعب الدور الأكبر فى تفسير الرواقيين لتكوين الأجسام ولما يحدث فيها من تغيرات. فهم يقولون إن هناك حركة جزر ومدّ فى النفوس التى تخترق الأشياء، وهذه الحركة صفتها الرئيسية أنها على شكل توتر يسمونه باسم تونوس — τόνος — بأن يحدث فى الجسم امتداد، وذلك بذهاب النفوس من المركز إلى المحيط، وأن يحدث فيها تركز وتقلّص بأن تعود من المحيط إلى المركز. ويستمر الرواقيون فى تفسير الأشياء كلها على أساس فكرة التونوس τόνος هذه، فهم لا يجعلون الأشياء المادية تتركب على هذا الأساس فحسب، بل يجعلون الصفات والأشياء التى يمكن أن نعتبرها عارية عن المادية خاضعة لهذا التوتر، ومحور التفكير فى هذه المسألة يعود إلى فكرة أخرى هى فكرة «التداخل المطلق» بين الأجسام بعضها وبعض، وهو المسمّى كرازيس κρᾶσις، فهم

يقولون إن كل جسم يدخل فى الآخر ، وبدون أن يلقى معارضة ، وبدون أن ينقسم ، بل يظل بنوع من المرونة التامة كما هو فى داخل الجسم الآخر . وعلى هـذا الأساس نستطيع أن نفسر كل تغيّر فى الوجود : فتسخّن الحديد ، يتم بأن تنفذ النار إلى داخل الحديد وتظل فى داخله كما هى ، وكلما كثر عدد الذرات من النار الداخلة فى الحديد كلما اشتد تسخن الحديد ، وهكذا نستطيع أن نفسر عن طريق هـذا التدخل المستمر بين الأشياء بعضها فى بعض ، وجودَ الصفات أو تعلقَ الصفات بالاجسام .

إلا أن هذا التداخل المطلق κρᾶσις يجب أن يميز بينه وبين الخليط من ناحية ، ثم بينه وبين المزيج من ناحية أخرى ، فالتداخل المطلق يمتاز من الخليط أو المخلوط بأنه يحدث فى حالة الخليط أن الأشياء تكون موجودة بجانب بعضها البعض فى حالة الانقسام ، بينما فى حالة التداخل المطلق لا يظل الجسم الداخل فى آخر كما هو بدون انقسام ، ومن ناحيـة أخرى يمتاز الكرازيس من المركّب بأنه فى حالة المركب يحدث تغير فى الكيف أى استحالة بالنسبة إلى الأجزاء المركبة ، أما فى حالة الكرازيس أو التداخل المطلق ، فتظل الكيفية كما هى بالنسبة إلى كل من العنصرين المركّبين ، ولا تحدث صفة جديدة عن طريق هذا التداخل المطلق . وفكرة التداخل هذه قد استطاع بها الرواقيون أن يفسروا كثيراً من المسائل خصوصاً مسألتين رئيسيتين هما مسألة حدّ الجسم ، ثم مسألة الفعل من بُعْد ، فهم يقولون أولا إن مايشاهد فى الوهم من

أن الجسم يحدّ بشيء ما ، لا وجود له في الواقع ، وإنما نحن ننظر فقط إلى المركز ، وهذا المركز لا ينتهي عند الحدود الظاهرة أمام الحواس ، وإنما يستمر بدرجة أقل شيئاً فشيئاً ، حتى نصل إلى نهاية العالم ؛ ومن هنا فإن التداخل بالنسبة إلى شيء ، مهما قل حجمه ، تداخلٌ مطلق في كل الوجود . فيقول كريسيفوس مثلا إن قطرة من النبيذ كافية ليس فقط لتلويث بحر بأكمله ، بل ولتلويث العالم كله بأسره . ومرجع هذا أنه لما كان النفوذ أو التداخل مطلقاً ، وكان الشيء غير محدود بهذه الحدود المادية الخارجية ، كان من الطبيعي إذن أن ينظر إلى القطرة — أو إلى أي شيء مهما كان ضئيلا — باعتبار أن من الممكن أن ينظر إليها بحسب امتدادها حتى نهاية العالم ، ولهذا أهميته الكبرى فيما يتصل بوحدة الوجود عند الرواقيين ، فقد أدّى هذا المذهب — كما سنرى بعد قليل — إلى القول بوحدة العالم والتداخل المطلق بين أجزائه بعضها في بعض ، وإلى القول بأن كل شيء يحتوي على الأشياء الأخرى ، لأن التداخل مطلق بين كل الأشياء في كل الأشياء . فالحال هنا كالحال تماماً في الذرات الروحية عند ليبنتس والفارق بين الاثنين هو أن الذرات الليبنتسية ذرات روحية بينما الأجسام كلها مادية عند الرواقيين ، وإن هناك استقلالا بين الذرات بعضها وبعض عند لِيبْنِتْس ، وأما عند الرواقيين فالأجسام متداخلة كلها بعضها في بعض ، ولكي تفسر العلية عند ليبنتس لا بد من الالتجاء إلى فرض روحي هو فكرة « الانسجام الأزلي » ، أما

عند الرواقيين فلا حاجة إلى مثل هذا المبدأ الميتافيزيقى ، لأن الأشياء متداخلة بعضها فى بعض كل التداخل .

كما أن هذا المذهب من ناحية أخرى يفسر لنا تفسيراً واضحاً فكرة الفعل من بُعد ، وهى الفكرة التى تلعب دوراً خطيراً جداً فى الفيزياء منذ العصور القديمة حتى اليوم ، فهم عن طريق مذهبهم فى التداخل المطلق يقولون أن ليس فى الواقع بُعد ، لأن الأشياء توجد بعضها فى بعض ، فلا حاجة حتى إلى إثارة فكرة « الفعل من بعد » ، لأن الفعل من بعد ليس موجوداً فى الواقع . إذ كل شىء متصل بالآخر ، فلا بعد إذن بين شيئين ، وهم لا يقتصرون على الصفات بين الأشياء المادية . بل يقولون : إن الفضيلة والرذيلة هى أيضاً أجسام ، وذلك لأن الفضيلة والرذيلة إنما تقومان على أساس فكرة التوتر τόνος إذ هى فى الواقع صفات للنفس ، وما هو صفة للنفس هو من النفس فإذا كانت النفس جسما ، فالفضيلة كذلك جسم ، والرذيلة كذلك جسم . ثم هى إلى جانب هذا جسم حى ؛ فكما يقول سنيكا فى إحدى رسائله : إن الفضيلة كالنفس جسم ، وإذا كانت ذات فعل فهى حية ، إذن الفضيلة جسم حى . وتبعاً لهذا المبدأ الأخير ، وهو أن كل ما يفعل فهو حى ، ونظراً إلى أن الرواقيين إنما قالوا بوجود مادى مطلق من حيث أن كل وجود لا بد أن يكون من شأنه القدرة على الفعل ، فبضم هذا القول إلى ذاك الآخر ينتج أن كل موجود حى ، ولهذا هم يقولون عن الفضيلة مثلا ، أو عن أى صفة

من الصفات ، أو أى كائن من الكائنات إنه حيوان ، لأنهم يقولون بأن الحياة موجودة فى جميع الأشياء ما دام الفعل موجوداً فى الموجودات كلها . وهذا هو المذهب الحيوى عند الرواقيين .

وسنعرض الآن للأشياء التى ينظر إليها الرواقيون باعتبار أنها مادية هى الأخرى ، بينما ينظر إليها الآخرون باعتبار أنها لا مادية .

وأول هذه الأشياء العلية ؛ فالرواقيون ينكرون كل علية بالمعنى المفهوم لدينا ، وذلك لأنهم يقولون بأن العلل موجودة ، وأما المعلولات فغير موجودة ، فالعلة موجودة بمعنى أن هناك أجساماً تحدث آثاراً ، غير أن الآثار نفسها باعتبارها معلولات لا توجد حقاً . وهذا ما يمكن أن يفسر به قول سنيكا : « إن الحكمة موجودة ، أما الحكيم فغير موجود » . فمعنى هذه العبارة أن الحكمة جسم أو موجود حقيق ، أما إضافة الحكمة إلى إنسان فلا يضيف شيئاً جديداً أكثر من الحكمة نفسها إلى هذا الإنسان . وعلى ذلك فإنه إذا كان للحكمة فعل ، فإن هذا الفعل من حيث هو فعل أو أثر ليس له حقيقة وجودية . وكذلك الحال إذا ما قلنا مثلا « كاتون يمشى » ، فإن صفة المشى لا تضيف جديداً إلى كاتون كما لا تضيف من ناحية أخرى جديداً إلى المشى ، لأنها ليست صفة وليست شيئاً ، وما ليس بصفة أو شىء فلا يمكن أن يعد موجوداً حقيقياً ، ولهذا — وعلى طريقتهم اللغوية النحوية دائماً — بحثوا فى اللغة من هذه الناحية ، فأنكروا كل قيمة للأفعال من حيث أن الأثر الذى تعبر عنه لا يأتى بجديد ، وبالتالى

لا يدل على وجود حقيقى ، بل يذهبون فى التدقيق اللغوى إلى حد أبعد من هذا بكثير . ففى اللغة اليونانية هيئتان للصفة المشتقه من الفعل ، إحداهما تنتهى بـ τιος والأخرى تنتهى τεος . فمثلا إذا قلنا αἱρετιος أى مرغوب فيه ، وقلنا αἱρετεος أى واجب أن يرغب فيه ، فإن الرواقيين يقولون عن الصيغة الأولى للصفة المشتقة من الفعل إنها تدل على وجود حقيقى ، بينما الأخرى لا تدل على شىء ، وذلك لأن الرغبة فى الشىء صفة موجودة حقيقية فى النفس فهى إذن موجودة فى الواقع ، بينما وجوب الرغبة فى الشىء لا يضيف جديداً إلى الشىء ، وبالتالى لا يدل على حقيقته بالفعل . وهكذا أنكر الرواقيون العلية بالمعنى المفهوم لدينا من أن الأثر ليس فقط مجرد ضم خالص من كل تغير لعنصرين أو أكثر ، وإنما هم يقولون إن الأثر هو ضم أو جمع فقط بين العناصر المركبة للشىء ، وبالتالى لا يقولون بأن للأثر وجوداً حقيقياً ، لأن مجرد الإضافة — دون التغير خصوصاً إذا لاحظنا نظرية الكرازيس κρᾶσις — لا يهب الشىء صفة جديدة ، ولا يحدث فيه أدنى تغير ، وعلى ذلك فلا وجود للأثر بما هو أثر . والنوع الثانى من الأشياء اللامادية التى نظر إليها الرواقيون باعتبار أن ليس لها وجود حقيقى هو المكان ؛ فالمكان — كما رأينا عند أرسطو — هو السطح الباطن للجرم الحاوى المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، فيلاحظ الرواقيون أن فى هذا التعريف للمكان إضافة استقلال ووجود قائم بالذات للمكان ، وهذا ما ينكرونه كل الإنكار ، إذ يقولون إن المكان

باعتباره حاوياً تدخل فيه الأشياء ، لا يمكن أن يعقل ، وإنما الواجب أن ينظر إلى المكان باعتبار أنه الحجم أو المقدار ، لأن المقدار أو الحجم هو هو الجسم ، فإذا لم يكن يوجد غير الجسم وما هو جسمانى ، فلا مجال للقول إذن بشىء غير جسمانى تحل فيه الأشياء ويكون عبارة عن وسط تسرى فيه . وعلى ذلك فالمكان فى الواقع عند الرواقيين هو الأجسام نفسها من حيث حجمها ومقدارها ، وكذلك الحال بالنسبة إلى المحل الذى تتعاقب فيه أشياء مختلفة ، ويحل فيه جسم معيّن ، فإنه أيضاً لا وجود له فى الواقع ، وإنما توجد أجسام متداخلة بعضها فى بعض ، ومركزها فقط هو الذى نتوهم أن له مكاناً محدوداً بحدود ، فالمكان والمحل كلاهما وهم .

وتبعاً لذلك فلا مجال للقول أيضاً بالخلاء ، لأنه إذا كانت الأشياء متداخلة تداخلا مطلقاً بعضها فى بعض ، وكنا لا نحتاج إلى الخلاء ، إلا كفرض ميتافيزيقى ، أو مصادرة فزيائية من أجل بيان إمكانية الحركة ، فإننا فى مثل هذه الفزياء التى تقول بالتداخل المطلق ، لا حاجة بنا من أجل تفسير الحركة أو التغير إلى الخلاء ، ثم إن الخلاء سيعتبر غير جسم ، وإلا فسيكون الخلاء جسما فى الجسم ، وهذا مستحيل من حيث أن الجسم لا يكون وجسما آخر حالاً فى نفس المكان أو المحل ، ومن هنا فلا بد أن نصف الخلاء بصفة أخرى غير الجسم من حيث أن الجسم ذو أبعاد ثلاثة ومقدار فكأن المذهب الرئيسى الذى تقوم عليه هذه الطبيعيات يؤذن أيضاً بوجوب رفض فكرة الخلاء . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن

الرواقيين لم يستطيعوا أن يتخلصوا نهائياً من فكرة الخلاء ، فهم يقولون : إننا لو تصورنا إنساناً واقفاً على نهاية العالم ، ومد يديه ، إذن لما صادف مقاومة ، وبالتالي لم يصادف جسما ، أى أنه فى هذه الحالة إذن ، إنما يصادف خلاء باعتبار أن الخلاء هو امتناع المقاومة . فاضطر الرواقيون — وكانوا فى هذا مناقضين لمذهبهم الأصلى — أن يقولوا بوجود الخلاء خارجاً عن العالم . هذا وقد كانوا مضطرين إلى مثل هذا القول ، لأنهم يقولون إن العالم يتحرك ككل ، فأين يتحرك إذن ، إن لم يكن ذلك فى الخلاء ؟ فمن أجل هذا إذن اضطر الرواقيون إلى القول بالخلاء باعتباره شيئاً محيطاً بالعالم الكلى ، أما فى داخل الأجسام نفسها فلا وجود له .

والفكرة الثالثة التى رفض الرواقيون أن يقولوا بوجودها حقيقة هى فكرة الزمان ، فهم يقولون بحسب مبدئهم الرئيسى إن الموجود الحقيقى ما يقبل الفعل والانفعال ، وقد وجدوا أن مثل هذا القول يبدو نابياً بالنسبة للزمان ، فلم يشاءوا أن يقولوا إنه جسم يفعل وينفعل ، ولهذا أنكروا وجوده . إلا أنهم لم يستطيعوا مع ذلك أن يستمروا على هذا القول على إطلاقه ، فإن حقيقة الزمان كانت مفترضة ضمناً فى مذهبهم الخاص بما فى العالم من تطور ونزوع وتحقق مستمر ، وهذا كله يفترض وجود الزمان . ثم إن الحركة ما كانت لتكون ممكنة ، إلا إذا كان ثمت زمان مفترض من قبل افتراضاً . فمن هذه النواحى كلها يمكن القول بأن الرواقيين كانوا مضطرين فى نفس الآن إلى القول بوجود

الزمان على نحو ما من الأنحاء . فقالوا إن الزمان هو الفترة بين بدء العالم ونهايته ، أى أن التطور الذى يجرى عليه العالم ابتداءً من نقطة وانتهاءً إلى أخرى ، هذا هو مايسمي باسم الزمان . فكأنهم قد تصوروا الزمان فى الواقع تصوراً أقرب ما يكون إلى تصور المسيحية للزمان ، أعنى بأنه الفترة الممتدة بين بدء شىء ونهايته . وهكذا نجد أن الرواقيين قد اضطروا إلى القول بالزمان ، كما اضطروا من قبل إلى القول بالمكان .

والمسألة الرابعة ، وهى مسألة خطيرة فى نظرية المعرفة ، قد وضعها أرسطو فى الواقع ، وكان على كل المدارس التالية أن تعمل حساباً لها ، وتقف منها موقفاً خاصاً ، ونعنى بها مسألة الكليات : فما هو كلى كالنوع والجنس ، هل له وجود حقيق فى الخارج ؟ وإن كان له وجود ، فعلى أى نحو يجب أن يتصور هذا الوجود ؟ ثم ما الصلة بين هـذا الـكلى وبين ما يطلق عليه من أفراد ؟ هذه المسألة الرئيسية ، التى سنرى العناية الـكبرى بها طوال العصور الوسطى ، قد وجدت عند الرواقيين حلا وسطاً بين النزعة الاسمية المطلقة ، وبين النزعة الواقعية المطلقة كذلك ، ولو أن موقفهم هنا موقف متناقض ، كما هى الحال بالنسبة إلى موقفهم فى بقية الأشياء . فتبعاً لمذهبهم الرئيسى ، كان لا بد للرواقيين أن يقولوا بأن الموجود الحقيق قطعاً هو الجسم المتحقق فى الخارج ، أما الـكلى باعتبار أنه مجموع الصفات التى تشترك فيها عدة أفراد ، فلا يمكن أن يكون له وجود حقيق ، وعلى ذلك فلا سبيل إلى

القول بأن للكليات وجوداً حقيقياً فى الخارج .

وهذا كله يجعل موقف الرواقيين هو موقف الاسميين ، إلا أن ذلك لم يكن من شأنه أن يجعل الرواقيين يقولون بنفس مايقوله الاسميون . فالاسميون كانوا يقولون بأن وجود الكليات وجود موهوم من حيث الخارج لأنه وجود ذهنى صرف ، ولا صلة له بالوجود الحقيق ؛ إن هى إلاّ ألفاظ أو أصوات ملفوظ بها . ولكنّ حل المسألة يأتى بطريق أخرى ، وذلك يظهر بوضوح فى المسألة الخامسة والأخيرة ، ونعنى بها مسألة المقول λεκτον . وقد تحدثنا من قبل عن نظرية اللكتون عند الرواقيين وقلنا إن الرواقيين كانوا يفرقون بين المعنى المطلوب أو التضمَّن فى لفظ ، وبين اللغة الصوتية التى تعبِّر عن هذا المعنى بألفاظ موجودة فى الخارج ، ويفرقون بين هذين وبين شىء ثالث هو العملية الذهنية التى تكون متحققة أثناء التفكير فى معنى من المعانى أو حمل لفظ معيّن . وهم يقولون إنّ النوعين الأخيرين جسميان ، أما النوع الأول وهو المعنى أو المقول ، فليس له وجود جسمانى ؛ لأنه ليس موضوعاً فى الخارج كما أنه ليس كذلك لفظا موجوداً فى الخارج ، وليس كذلك حالة من حالات النفس ، ولهذا لم يشأ الرواقيون أن يقولوا بأن له وجوداً حقيقياً فى الخارج ، أو بأن له وجوداً حقيقيا على وجه الاطلاق .

فكان عليهم أن يبحثوا من بعد فى ماهية هذا الوجود الخاص باللكتون λεκτον . فهم قد رأوا من ناحية أن ليس له وجود حقيق

لأنه ليس جسما ولا حالة الجسم ، بينما رأوا من ناحية أخرى أن له حالة خاصة من الوجود ، إذ هناك فارق كبير « بين الاطلاق الصوتى وبين الاطلاق المعنوى ، فكلمة ἄνθρωπος مثلا ، إذا سمعها إنسان يونانى فهم منها شيئا ، أما إذا سمعها أجنبى فلن يفهم منها شيئا ، فهناك اختلاف إذن بين اللفظ كلفظ يسمع ، وبين اللفظ كدالّ على معنى وهو فى هذه الحالة أيضاً مسموع ، فالسمع غير الفهم ، فلا بد إذن من التمييز بين اللفظ كدالّ على معنى ، وبين اللفظ كحركة صوتية هوائية ، مما يعبَّر عنه فيما بعد flatus vocis « أى الهواء الصوتى ، أو النفس الصوتى » . فاختلف الرواقيون فيما بينهم وبين بعض اختلافاً كبيراً حول فكرة اللكتون λεκτον هذه من حيث طبيعة الوجود الواجب أن يضاف إليها ، فمن قائل إنّ للكتون وجوداً خارجيا ، ومن قائل إن له وجوداً روحيا ؛ وأيّا ما كان القول فإن الوجود فى هذه الحالة غير الوجود بالمعنى الذى يضاف إلى جسم أو صفة الجسم . والرأى السائد عند هؤلاء الرواقيين جميعاً أن للكتون وجوداً خاصا ، يجب أن يميّز من الوجود الخارجى ، كما يجب ألا يُعتبر وجوداً تاماً بالمعنى الحقيقى الجسمانى ؛ وعن طريق فكرة الλεκτον هذه ، وطبيعة الوجود الخاصة به ، قالوا أيضاً أو فسروا فكرة الزمان من حيث أنّ للزمان وجوداً ، مهما قلنا إن الزمان ليس بذى أثر ولا تأثر ، فعن طريق فكرة اللكتون هذه يُحَلّ إذن كثير من المشاكل . ولكننا نتساءل حينئذ ألم يخرج الرواقيون بهذا عن ماديتهم الأصلية ؟ وأليس فى القول

بوجود آخر غير الوجود الجسمانى المـادى تناقض يتصل بأساس المذهب الأصلى ؟

الواقع أن الرواقيين لم يستطيعوا أن يكونوا منطقيين على طول الخطّ — كما يقولون — بل اضطروا فى نهاية الأمر ، كما سبق أن أشرنا فى كلامنا عن نظرية المعرفة عندهم ، إلى الاعتراف بوجودٍ إنْ لم نَقُل إنه روحى ، فيجب أن نقول عنه على الأقلّ إنه ليس وجوداً ماديا .

والمـادة عند الرواقيين كما رأينا مكونة من تيارات أساسها التوتر بين حالة التضاغط أو التركز ، وحالة الامتداد أو التخلخل . وهـذا يدل على أن المادة عندهم ليست الـكمية والامتداد بالمعنى الـكمى الذى نفهمه اليوم من المادة ، وإنما المادة عندهم ديناميكية ، لأنهـا مجموعة من القوى فى حركة مستمرة دائمة ، ولذا فإن الفزياء عنـد الرواقيين فزياء ديناميكية كالفزياء الأرستطاليـة سواء بسواء . إلا أن هناك فارقاً كبيراً مع ذلك بين الفزياء الرواقية والفزياء الأرستطالية من حيث طبيعة هذه الديناميكية ، فالديناميكية الأرستطالية ليست مطلقة بل تحتـاج فى نهاية الأمر إلى ثبات وسكون هو ثبات الصورة ، أما الرواقية فلا تعلم شيئاً عن هذا الثبات ، وإنما تنظر إلى المادة باعتبار أنها تحتوى فى داخلها ، على سبيل الـكمون أو التضمن ، كل ما ستصير إليه . وقد اضطر أرسطو إلى القول بوجود الصورة باعتبارها أساساً وعلة أولى فى التغير لـكى يمكن التعين ، وذلك أنه إذا لم يكن للمادة نزوع نحو

صورة بالذات معينة ، فإنها ستضطرب حينئذ بين أنواع مختلفة من الصور ، فلا تنتهى فى الواقع إلى تحديد وتعين ؛ فلا بد من القول بوجود صورة محدودة تنزع إليها المادة فى تحققها وحركتها وتغيرها . أما الرواقيون فلم يقولوا بهذا وإنما قالوا بالديناميكية الخالصة للمادة. هذا إلى أن الديناميكية الرواقية كانت تجعل المادة فى الواقع ذات حياة تامة ، لأنها تحتوى على تيارات حيوية حركية لا حصر لها ، أما المادة الأرستطالية فمادة سلبية لا وجود حقيق لها فى الواقع . كما أن الرواقيين يختلفون كذلك بهذه النظرة عن نظرة انكساغورس ، على الرغم مما هنالك من الاتفاق الكبير ، فى كثير من الأقوال الفزيائية ، لدى كليهما ؛ ذلك أن الفزياء عند انكساغورس آلية تصوّر القوى باعتبارها آتية من خارج لكى تحل فى المادة ، أما الرواقيون فينظرون إلى المادة باعتبار أن القوى باطنة فيها منذ البدء على هيئة الكمون أو التضمن . وإذا كانت عملية التداخل المطلق كاملة – كما قلنا – حتى أن القوة الواحدة تسرى فى جميع أنحاء الكون وأن القطرة الواحدة تسرى فى المحيط بكل أنحائه ، فإن الحياة أو القوة التى توجد فى الكون بأكمله لا بد أن تكون تبعاً لهذا واحدة أيضاً . ولهذا كان على الرواقيين أن يقولوا إن العالم حيوان واحد تتخلله قوة واحدة كاملة ، تنتظم جميعَ أجزائه ، وهذه القوة هى والله شىء واحد ، فكأن العالم هو الله ، ذلك الحيوان الكامل الأكبر .

وهذه المادية الرواقية يجب أن يميز بينها وبين المادية بالمعنى

المفهوم لدينا اليوم تمييزاً تاماً . فطابع المادية الرئيسى ، كما نفهمه نحن الآن ، هو تفسير المركب بالبسيط والأعلى بالأدنى ، وكل تفسيراتها تفسيرات كمية ، لا تتجاوز الانتقال أو النقلة فى المكان . أما المادية الرواقية فتختلف عن هذا كل الاختلاف ، إذ أنها تفسر البسيط بالمركب والأدنى بالأعلى ، من حيث أنها تفترض فى العالم مجموعة من القوى باطنة فيه بالذات ؛ وهذه القوى ليست كميات صرفة ، بل هى قوى حقيقية حية تؤثر فيه . فليس التفسير إذن كميا على النحو المادى الموجود فى العصر الحديث ، وإنما الأحرى أن يسمى تفسيراً ديناميكيا .

والصورة العامة للفزياء الرواقية هى القول بوجود عالم جسمانى تشيع فيه قوى عديدة تجعل منه كُلاً حياً مطلقاً ، خارجه الخلاء ، والزمان فيه عبارة عن بدء للوجود واستمرار حتى نهاية هذا الوجود . وعلى كل حالٍ ، فإن نظرتهم ، خصوصاً فيما يتصل بالله ، تجعل من هذا الوجود وجوداً باطناً فى ذاته ، أعنى أنهم يقولون بوحدة الوجود ، على أساس أن الله هو القوة الحالّة فى جميع أجزاء المادة التى منها يتكوّن العالم .

الأخلاق : لئن كانت أغلبية المؤرخين تنظر إلى الأخلاق الرواقية باعتبارها أخلاقاً عالية ، إلا أنهم — أو الكثير منهم على الأقل — يعنون بالإشارة إلى تناقضهم فى المبدأ الذى أقاموا عليه نظرتهم الأخلاقية . وليس هذا قاصراً على المحدثين من المؤرخين فحسب ، بل نجد الأقدمين أنفسهم قد عنوا عناية خاصة ، وهم يتحدثون

عن الأخلاق الرواقية ، بالإشارة إلى هـذا التناقض ؛ فنجد شيشرون فى كتابه « حدود الخير والشر » فى الفصلين الأخيرين يذكر بالتفصيل الحجج التى يوردها الخصوم ضد الأخلاق الرواقية لإظهار ما فيها من تناقض ؛ ويردّد هذه الحجج من بعد ، وكلّ الحجج التى قال بها خصوم الرواقيين ، فلوطرخس ، فهو يقول عن هذه الأخلاق إنها تأمرنا باتباع الطبيعة ، ولـكنها مع ذلك تنكر صفة الخير الأخلاقى على كثير من الميول الطبيعية الخـالصة ، كما يذكر أيضاً أن الرواقيين قد خالفوا معيار أحكامهم الأخلاقية ، ألا وهو الذوق العام الذى جعلوا منه مقياساً لـكل قيمة أخلاقية ؛ ونجدهم مع ذلك يتجاوزون هذا المقياس ، فيقولون عن الطبيعة إنها أحياناً لا تشير إلى الشىء النافع باعتباره خـيراً أو شراً . وكذلك أنصار الرواقيين فى بدء العصر الحـديث قد حاولوا هم الآخرون أن يزيلوا هذا التناقض ، ولـكنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يتخلصوا منه ؛ فنجد رجلا مثل ’چست لپس فى كتابه : « الدليل إلى الأخلاق الرواقية » يذكر أن بعضاً من الميول الطبيعية لا يمكن أن يعتبر خيراً ؛ ثم نجد المؤرخين المحدثين ، وعلى رأسهم تسلر ، يذكرون دهشتهم لمـا يرون فى هذه الأخلاق من تناقض فى مبادئها ولوازم هذه المبادئ ، فتسلر يذكر عن الرواقيين أنهم يقولون إن الخير هو أن يسير الإنسان وفق ما تقتضيه الطبيعة ، ومع ذلك نجد الرواقيين ينكرون كثيراً من الأشياء الطبيعية الصرفة والتى هى ميول طبيعية أساسية فى الإنسان . وإذا

كنا نجدهم فى اتجاههم المذهبي الأخلاق العام يميلون إلى الزهد على النحو الكلبي ، إلا أننا نجدهم مع ذلك ينصحون أحياناً بانتهاب اللذات على النحو الأرسطالى : فنجد بعضاً منهم لايتورع عن القول بأن الأرباح غير المشروعة أحياناً مفيدة ، ونجد آخرين ، خصوصاً كريسيفوس ، يقولون إنه من غير الممكن أن يعتبر الإنسانُ شراً هذه الملاذ الدنيوية المعروفة ، مثل الصحة والثروة ... الخ ، بل ويطلبون من الإنسان أن يسعى لتحصيل هذه اللذات ، ولا يأخذون على السياسى حرصه على التمجيد وزخرف الشهرة . وهكذا نجد أنهم قد اضطروا إلى القول بأشياء هى فى حقيقة الأمر تتنافى كل التنافى مع المبدأ الأصلى الذى أقاموا عليه نظريتهم الأخلاقية . وهذا التناقض قد سلّم به كثير من المؤرخين . ولكن جاء روديبه ، فحاول أن يبيّن ما فى هذه الأخلاق من منطقيه ، فكتب فى هذا بحثاً طويلا عن منطقية الأخلاق الرواقية (٦) .

وأول ما يجب أن نبدأ به لكى نفهم طبيعة الأخلاق الرواقية أن نستخرج هذه الأخلاق من المبدأ الأصلى الذى قالوا به فى المعرفة . فقد رأينا عند أفلاطون وأرسطو أن هناك ثنائية بين الحساسية وبين العقل ، وهذا أوضح ما يكون لدى أرسطو ، فإن أرسطو وإن كان قد قال بأن فى الطبيعة جبراً وضرورة ، إلا أنه قال إلى جانب ذلك بأن فيها اتفاقاً وصدفة ؛ فالجبر والضرورة إنما يوجدان بالنسبة إلى الأجسام البسيطة وإلى الكواكب ، أما إذا هبطنا من هذا العالم العلوى إلى العالم تحت فلك القمر ، وجدنا أن حظ

البخت والاتفاق قد ظهر وازداد شيئاً فشيئاً كلما ازداد تعقد الكائن فى هذا العالم الأرضى ؛ لأن الكائن فى هذه الحالة قد جمع بين الصورة والهيولى أو بين القوة والفعل . فإنه لما كانت المادة أو الهيولى ليس عنصراً للمعقولية الكاملة ، فإنها السبب فى وجود البخت والاتفاق فى العالم الأرضى . أجل إن القوى التى يتركب منها الشىء إذا نمت ونفسها ، سارت فى طريق منطق جبرى ضرورى ، ولكنها إذا ما تقاطعت بعضها مع بعض ، حدث عنها خروج عن الضرورة ، أى صدفة واتفاق . ومهمة العقل الإنسانى أن يعالج من هذا الاتفاق والصدفة والبخت الموجودة فى الطبيعة ، وذلك بأن يرد الطبيعة غير العاقلة التى لا تخضع للضرورة ، إلى الضروة والجبر . والحساسية تنتسب إلى المادة ويخالطها شىء كثير من الاتفاق ، فإذا كان العقل قد أتى لتأخذ الطبيعة سبيلها المنطق الضرورى ، فالعقل إذن قد جاء خصما للحساسية أو على أقل تقدير من شأن العقل أن يرد الحساسية إلى صوابها ؛ فثمت تعارض إذن بين العقل وبين الحساسية . ولكن الرواقيين تبعاً لنظرتهم فى المعرفة ينكرون هذا التعارض لأنهم يجعلون من الحساسية المصدر الوحيد لكل معرفة ، ولا يريدون أن يعترفوا بمصدر آخر للمعرفة غير الحسّ . وعلى ذلك فالحسّ والعقل لا تختلف نظرة الواحد عن الآخر ، والتجربة هى دائما ينبوع المعرفة ، ومن هنا فلا مجال للتحدث عن تعارض بين العقل وبين الحساسية . وإذا كانوا قد أنكروا ذلك فى باب المعرفة ، فقد أنكروا هذا

أيضاً فى باب الوجود ، فقالوا بأن الطبيعة ضرورة مطلقة لا يشوبها شىء من الاتفاق ، فمن العبث إذن أن يتحدث الإنسان عن تناقض بين ما يقضى به العقل وما تقضى به الطبيعة ، وكل ماهنالك ذلك الموقف الذى يقفه الإنسان بالنسبة إلى الأشياء الخارجية . فكأن التعارض هو تعارض ذاتى من حيث أنه متصل بالحال النفسية التى يكون عليها المرء بإزاء فعل من أفعال الطبيعة ، فإذا صحّ لنا إذن أن نقول بأن لا وجود للضرورة دائما ، فذلك إنما ينطبق على الضرورة الذاتية أو الضرورة الباطنة أى المتعلقة بالنفس الإنسانية فى مواقفها المختلفة بإزاء الأحداث الطبيعية ؛ أما الضرورة الموضوعية الطبيعية فهى ضرورة مطلقة لا تعرف أىّ انحراف ولا خروج عليها . وإذا كانت الحال كذلك فالمبدأ الأصلى الذى تقوم عليه الأخلاق يجب أن يكون السير بمقتضى الطبيعة . فإننا إذا نظرنا إلى طبيعة الحياة الانسانية، لوجدنا أن المبدأ الأوّلى الذى تقوم عليه الحياة هو المحافظة والإبقاء عليها ، ثم العمل على ما تقتضيه طبيعتها ، وطبيعة الحياة الإنسانية أن تكون عاقلة ، لأننا قلنا إن ما يحدث فى الطبيعة هو ضرورى عقلا وتجربة ، أو حساً ، فطبيعة الحياة الخارجية وطبيعة الحياة الإنسانية سواء بسواء هى العقل ، ولهذا فإن السلوك يجب أن يكون السير بمقتضى العقل ، وبمعنى آخر السير بمقتضى الطبيعة ، لأن العقل والطبيعة شىء واحد إذن . ومهما تعدّدت الصيغ التى يستعملها الرواقيون فى تحديدهم لمعنى الخير ، فإنهم يتفقون جميعاً فى أن الطبيعة والعقل

شيء واحد ، وأن السلوك — وهو السير الموافق للعقل — يجب أن يكون حينئذ السير على ما تقتضيه الطبيعة . فنرى زينون يقول عن الطبيعة إنها العقل ، ونرى سنيكا يتحدث عن الفضيلة باعتبار أنها معرفة ما في الطبيعة من أشياء .

والطبيعة — كما قلنا — تسير على أساس ضرورة مطلقة ، فلا مجال إذن للتحدث عن الحرية بمعنى الخروج على ما تقتضيه الطبيعة . فسواء رضى الإنسان أم لم يرض ، فهو لا بد سائر بحسب ما تقتضيه الطبيعة . والأحمق والحكيم كلاهما يسير إلى نتيجة واحدة ؛ أما الفارق بين الأحمق أو الجاهل وبين الحكيم ، فهو في موقف الحكيم بالنسبة إلى الأشياء الطبيعية وأحداث الكون ، وموقف الجاهل من هذه الأشياء . أما الحكيم فيعلم طبيعة الأشياء وتبعاً لهذه الطبيعة يسلك ، بأن يوفق بين حساسيته ونيته وحالته الباطنة ، وبين ما تقتضيه طبائع الأشياء ؛ بينما الجاهل يكون ذا حال باطنة مختلفة عما تقتضيه طبائع الأشياء ، فيحدث نزاع بين حساسيته وبين عقله . ولكن على الرغم من هذا النزاع ، فإن العمل الخارجي هو دائماً ما تقتضيه طبائع الأشياء .

فالرواقيون يقولون كما يقول سقراط بأن العلم والفضيلة شيء واحد ، وإذا علم الإنسان شيئاً ، فهو بالضرورة مؤثر لهذا الشيء وفاعل له . وأما الشر فمصدره الجهل ، فالحكيم في هذه الحالة إذن هو من يعرف تماماً قوانين الوجود ، ويلائم شعوره الداخلي مع هذه القوانين الطبيعية . أما الجاهل ، فهو الذي لا يستطيع أن

يدرك هذه القوانين الطبيعية ، فيضطرب ، متعارضاً فى حساسيته مع ما تقتضيه القوانين العقلية ، وبالتالى — أو بمعنى آخر — مع القوانين الطبيعية .

وثمة تشبيه مشهور لدى الرواقيين يظهر أن أفلوطين هو الذى أعطاه معناه الحقيق بعد أن عُدِّل معناه كثيراً عند الرواقيين المتأخرين ، وهذا التشبيه هو أن الكون أو الطبيعة العاقلة كمدير التمثيل أو المخرج ، الذى يوزّع الأدوار على الممثلين تبعاً لمؤهلاتهم وطبيعتهم . أما الممثل البارع فيفهم دوره تمام الفهم ، ويحقق هذا الدور بأكمله ، أما الجاهل فلا يستطيع أن يفهم دوره فيكون مدعاة للوم على المخرج . فكذلك الحال فيما يتصل بسلوك كل من الحكيم والجاهل : كلاهما لا بد أن يفعل ما تقتضيه طبيعته ، ولكن الأول فى سلوكه يسير وفق ما تقتضيه هذه الطبيعة ، ويكيّف حالته النفسية على نحو ما تقتضيه ، بينما الجاهل لا يستطيع أن يفعل ذلك ، فيضطر إلى لوم المخرج أو القانون الطبيعى ، وإن كان سيضطر أيضاً إلى أن يفعل الدور الذى نيط به لعبه . فعلى الإنسان فى سلوكه إذن أن يوفق بين حالته النفسية وبين الحالة الخارجية . وفعل المرء فى هذه الحالة ، من الناحية الأخلاقية ، هو فى النية التى تكون لديه ، وفيها وحدها تكون خيرية الفعل . فإذا فعل إنسان فعلا ما ، وكان الفعل خيراً فى ذاته ، غير مقصود بأن يكون خيراً من جانب فاعله ، فإن صفة الخيرية مسلوبة عنه . وعلى العكس من ذلك إذا فعل الإنسان وكان قاصداً تحقيق الخير ، ولم

يستطع مع ذلك أن يحققه ، فإنه فى هذه الحالة لا يمكن إلا أن يسمى أيضاً خيّراً وحكيما . فالحال هنا كالحال تماماً فى رامى السهم ، فالرامى البارع هو الذى يفعل كل ما فى وسعه من أجل إصابة الهدف ، وإذا فعل كل ما فى وسعه ، فهو رام بارع سواء أصاب الهدف أو قامت عقبات أو حدثت أشياء ، لم يكن من المنتظر أن تحدث ، فمنعت السهم من أن يصيب الهدف . أما الذى يصيب الهدف اتفاقاً وصدفة ، فلا يعتبر خيّراً ، على الرغم من أنه وصل إلى النتيجة المطلوبة .

وهكذا نجد أن الفضيلة عند الرواقيين قد انتهت إلى أن تكون علماً فقط بما تقتضيه الطبيعة ، وتكييفاً للنفس لكى تتجه نفسياً فى الاتجاه الذى تسير فيه قوانين الطبيعة . فكأن المسألة تنحصر فى الواقع فى علم الإنسان بالأشياء الخارجية من ناحية ، ثم فى الصورة التى يتقبل عليها المرء هذا العلم . ولهذا فإن المهم دائماً فى الفضيلة عندهم صورتها فحسب لا مضمونها ، لأن المضمون واحد باستمرار ، من حيث أن ما تقتضيه الطبيعة هو هو الذى سيحدث ، ولا مجال للاختيار أو الحرية ، مفهومة على أساس أنها الإمكانية المطلقة لقول لا أو نعم . وعلى هذا النحو انتهى الرواقيون إلى القول بأن الأفعال الإنسانية متصفة بصفة التساوى أو الحياد indifferentia . وهذا هو مذهبهم المشهور فى هذا الباب ، وهو أن كل فعل أخلاق هو فى ذاته لا قيمة له ولا اعتبار ، وإنما القيمة الأخلاقية للفعل هى دائماً فى الموقف النفسى الذى يقفه الإنسان بإزاء هذا الفعل . وهذا

أشبه ما يكون بفكرة الكَسْب عند الأشاعرة ، من حيث أن الأفعال مقدرة أزلياً تقديراً مطلقاً ، وليس على العبد إلا أن يكتسب صفة الفعل ، وهذا كل نصيبه فى الفعل الأخلاق : أعنى أن يتكيف والحدثَ الخارجى على نحو خاص . ومن هذا المبدأ الذى تقوم عليه الأخلاق الرواقية ، تستخلص النتائج المشهورة التى اعتبرت منذ القدم أنها تناقضات وهمية فى الأخلاق الرواقية . فالحكيم عند الرواقيين هو هذا الذى يعلم قوانين الطبيعة ويوفّق بين ما تقتضيه هذه القوانين وبين حالته النفسية ؛ وعليه أن يسلك سبيل الفضيلة متخذاً كل الوسائل من أجل تحقيق هذه الفضيلة ، بأن يقصد إليها نفسياً قصداً تاماً ، أما نتائج الفعل ، فليس عليه بعدئذ ن كانت قد أصابت الهدف أم لم تصب ، سواء أكانت خيرة موضوعياً أو كانت شريرة . وتبعاً لهذا ينكر الرواقيون على كثير ممن كانوا يعتبرون فضلاء فضيلتهم ، فينكرون على كاتون ولليوس أنهما حكيمان ، وينكرون على شيپون أنه شجاع ، لأنهم لم يقصدوا إلى هذه الأشياء قصداً ، ولم تكن نفوسهم مهيأة لها من الناحية الباطنة . ولكن المثل الأعلى للفضيلة الرواقية مفهومة على هذا النحو غير ميسر التحقيق . ولكنا إذا سألنا الرواقيين عن إمكان تحقيق الفضيلة على هذا النحو ، لقالوا إن الفضيلة على هذا النحو ممكنة التحقيق ، بيد أن الأمثلة التاريخية على هذا لا توجد : فسقراط لم يكن حكيما ، وإنما اقترب من الفضيلة . ولهذا كان لا بد من التفرقة بين نوعين من الأخلاق :

أخلاق نظرية ، هى التى تحقق الفضيلة على صورتها العليا التى عرضناها ، ونعنى بها أن يعلم المرء قوانين الطبيعة ، وأن يلائم بين حالته النفسية وبين ما تقتضيه هذه القوانين ، وبين أخلاق نستطيع أن نسميها أخلاقاً شعبية أو عملية ، وهى التى فيها يحاول الإنسان أن يقترب قدر الامكان من المثل الأعلى للفضيلة الرواقية ، ومن هنا فرق الرواقيون بين نوعين من الفضيلة : فضيلة هى الحكمة صوفيا σοφία ، وفضيلة هى الفطنة φρόνησις . فالحكمة هى الفضيلة مفهومة على النحو الأول ، أى فى الأخلاق النظرية ، والفطنة هى محاولة الانسان أن يحقق الفضيلة . ولهذا فإنهم يقولون أيضاً بصفة وسط بين الخير والشر هى التى يسمونها صفة « الملائم » officium ، وهو هذا الذى يجمع بين الخير وبين الشر من حيث أنه ليس خيراً مطلقاً ، ولا شراً مطلقاً . وهنا نجد التناقض الشنيع الذى وقع فيه الرواقيون ، فهم يقولون بوحدة الفضيلة ، وإن الفضيلة لا يمكن أن تكون إلا واحدة ، فإما أن يعرف الانسان الأشياء ، وإما أن يجهلها ، ولا وسط بين العلم والجهل ، فالمعرفة مطلقة والجهل مطلق . والفضيلة ناشئة عن العلم والتكيف النفسى تبعاً لما يقتضيه العلم ، فلا بد إذن ، من أجل تحقيق الفعل ، أن نحققها كاملة وإلا لن نستطيع أن نحققها إطلاقاً . ولكننا نجدهم هنا حينما يريدون أن يخرجوا عن النظر وينزلوا إلى ميدان الواقع يضطرون إلى القول بصفة وسط فى المعرفة وبالتالى فى الأخلاق ، هى فى الأفعال الجامعة بين الخير والشر ، والتى

تكوّن الفطنة بدلا من الحكمة ، ويجر هذا أيضاً إلى تفرقة ثالثة قالوا بها ، وهى التفرقة بين الغاية وبين الغرض ، وهى تفرقة كان لها أثر كبير ، وكانت موضع العناية لدى المدارس الرواقية على اختلافها .

وأساس هذه التفرقة بين الغاية τέλος وبين الغرض σκοπος أن الغاية هى تحقيق الفعل أو بذل كل مجهود من أجل تحقيق الفعل . فغاية الفعل هى الفعل فى ذاته ، أما الغرض فهو تحصيل نتيجة ما من النتائج . وعلى أساس هذه التفرقة تقوم التفرقة الأساسية فى الأخلاق الرواقية بين الأخلاق النظرية ، وهى تلك التى تتوقف على الغاية ، وبين الأخلاق العملية ، وهى تلك التى تتوقف على الغرض . وعلى الرغم من التميز الدقيق الذى قال به الرواقيون — كما سنعرض لهذا بعد قليل — لهذين النوعين من الأخلاق ، فإن ثمت طابعاً مشتركا بين كلا النوعين ، وهو أنه يفترض دائما فى كل أخلاق أن تكون أخلاقا باطنة صادرة عن النيّة أو الحالة الباطنة التى يحياها المرء فى نفسه ، أما التميز فقد ظهر خصوصاً فى العصر المتأخر عند الرواقيين الذين وُجدوا فى الجيل التالى للرواقية الأولى . وهذه التفرقة هى كالتفرقة التى قال بها پرمنيدس فى نظرية المعرفة بين العلم بمعناه الحقيقى وبين الظن . فكما أن پرمنيدس قد قال بنوعين من الحقيقة : حقيقة يقينية وأخرى ظنية ، فكذلك يقول الرواقيون بنوعين من الأخلاق : أخلاق نظرية أو مثالية ، وأخلاق عملية أو شعبية . وإنا لنجد هذه التفرقة أوضح ما يكون عند هريلوس : فإنه يميّز بكل وضوح بين نوعين من الخير الأسمى : خير أسمى

نظرى هو الذى ينشده الحكيم ، وخير أسمى عملى هو الذى يقنع به الرجل العادىّ .

وقد أشار شيشرون إلى هـذا التناقض وعزاه خصوصاً إلى هريلوس ، فقال لاشىء أسوأ من أن يعتبر أن هناك نوعين من الخير الأسمى . فالخير الأسمى لا يمكن أن يكون غير خير واحد ، فإذا تعدد فقد فَقَدَ صفته الأولى وهى أنه الخير الأسمى ، أعنى أن هذه التفرقة تجعلنا نقع فى تناقض . ويحرص روديبه على توكيد هذه التفرقة ، لأنه على أساسها يريد أن يبيّن أنّ فى الأخلاق الرواقية منطقيةً ، ولم يكن فيها هـذا التناقض الذى أشرنا إليه فى بدء كلامنا عن الأخلاق لديهم . ذلك أن هذه التفرقه إذا صيغت بوضوح معناها أن لا تناقض بين أن يقول الإنسان إن المثل الأعلى فى الأخلاق الشعبية هو أن يتبع الإنسانُ الميولَ الطبيعية الأولى الأساسية ، وبين أن يقول فى الأخـلاق النظرية إنّ المثل الأعلى هو أن يفعل الإنسان بحسب ما تقتضيه الطبيعة ، وأن ينظر إلى الأحداث بعد ذلك باعتبارها متساوية ، فلا فارق فى الواقع بين خير وشر ، مادام كل شىء ضروريا . ولهذا كان من الممكن أن ينعت الرواقى الأخلاق بأنها ليست علم الخير والشرّ بمعنى أن الأخلاق تقوم فى الواقع على أساس أن هناك أشياء ضرورية ، وهذه الأشياء الضرورية يجب على الحكيم أن يتكيَّف وإياها فى باطن نفسه ، ولا داعى إذن لاختيار فعل وتفضيله على آخر ، مادامت هذه الأفعال ضرورية .

والثابت أن هذه التفرقة لم تأت فى الواقع إلاّ فى دور متأخر

فى الجيل الثانى أو الثالث للرواقية ، فقد نجد بعض إشارات ضئيلة إلى هذه الناحية ، وفى شيء كثير من الغموض عند كريسيفوس ، ولكننا لا نجدها واضحة إلا عند اتباع متأخرين أشهرهم ذيوجانس البابلى ثم تلميذه أنتيباتر ، وكانت العلة فى هذا التغيير الذى طرأ على تصوّر الرواقيين للفضيلة العليا أو الخير الأسمى تلك الخصومة العنيفة التى شنّها على الرواقيين أحدُ أتباع الأبيقوريين وهو « كرنيادس » . فقد أخذ كرنيادس على الرواقية أن المثل الأعلى الذى تنشد تحقيقه لا يمكن أن يتحقق ، وبالتالى لا يمكن للانسان أن يحصّل السعادة . ويُذكَر فى هذا الباب قولٌ قاله كرنيادس حينما قال عن أحد الولاة إنه ليس واليا لأنه ليس حكيما ، وليست روما مدينة لأن الذين يسكنونها ليسوا وطنيين ، فأشار كرنيادس بهذا إلى أن الرواقيين حينما يطلبون من الفضيلة أن تتحقق ، إنما يطلبونها على أساس لا يمكن فى الواقع أن يتحقق ، وبالتالى لا يمكن للعمل أن يتم . ولهذا اضطر الرواقيون فى هذا الجيل وعلى رأسهم ذيوجانس البابلى إلى التخفيف من حدة المثل الأعلى الرواقى بأن يقولوا إنّ الأخلاق يجب أن ترجع فى النهاية إلى الملائمات officia ، بدلا من أن ترجع إلى الفضائل العليا Καθήκοντα . غير أن ذيوجانس وأنتيباتر قد أرادا مع ذلك أن يبقيا على فكرة الفضائل العليا Καθηκοντα ، فاضطرا من أجل هذا إلى القول بأن الـ Καθηκοντα هى والـ officia شيء واحد . فكان هذا مصدراً — فى رأى روديية — لما حدث بعد ذلك من خلط فى مذهب الرواقية الأخلاق ، والنظر

إليه باعتباره متناقضا . أى أن هـذا التناقض يمكن أن يحلّ على الطريقة التاريخية ، بأن يقال إنه فى الجيل الأوّل ومعظم الجيل الثانى كان الرواقيون ينظرون إلى الأخلاق باعتبارها تقوم على الـ Καθήκοντα وينكرون على الـ officia صفة الأخلاقية ، ولـكنهم فى الدور الثانى من الرواقيه الأولى — وهو الدور الذى يحدده فى الواقع خصومة كرنيادس — اضطروا إلى المساومة والتخفيف من غلّو وحدّة المذهب الأخلاق الأول ، فقالوا حينئذ إن الأخلاق يمكن — إن لم يكن يجب — أن تقتصر على الـofficia ، لأن الـ Καθήκοντ غير ممكنة التحقيق .

إلا أننا نجد مع ذلك أن بعضاً من الرواقيين الذين ينتسبون إلى هـذا الدور : الدور الـكرنيادى ، قد حاولوا أن يرجعوا إلى الأخلاق الرواقية الأولى ، وعلى رأس هؤلاء أرسطون الخيوسى ، فأرسطون لا ينكر فقط — كما فعل زينون — أن يكون كثير من الناس قد حققوا المثل الأعلى للأخلاق كما يجب أن يتصوّرها الرواق ، بل ينكر كذلك أن يكون إنسان ما من قبل قد حقق شيئاً من هذا ؛ ثم يلحّ فى وجوب تحقيق الأخلاق على أساس أن الأخلاق الحقيقية هى وحدها الأخلاق التى تصدر عن الأخلاق النظرية ، لا عن الأخلاق الشعبية . فكأننا نجد إذن فى أرسطون طرفاً مغالياً جداً أو ردّ فعل قوىّ ضد التأثير الذى أحدثه كرنيادس فى تشكيل الأخلاق الرواقية عند ذيوجانس البابلى وتلميذه أنتيباتر . ومما يشهد بذلك أن أرسطون قد جعل المقام

الأول للطبيعيات ، وذلك لأن الأخلاق سترجع فى هذه الحالة فى الواقع إلى العلم بما تجرى عليه أحداث الطبيعة بالضرورة ، ثم مسايرة هذه الأحداث الطبيعية من الناحية النفسية . وقد أكد أرسطون أن الفضيلة واحدة ، وأن لا وسط إطلاقاً بين الفضيلة والرذيلة ، لأن العلم عنده — كما أشرنا إلى شىء من هذا فيما سبق — واحدٌ لا يقبل درجات ، وبالتالى لا تقبل الأخلاق درجات : فإما فضيلة وإما رذيلة ولا وسط بين الاثنتين . والواقع أن الأخلاق إذا ما تُصوّرت كما تصوّرها الرواقيون الأولون ثم أرسطون ، كان لابد أن تنحلّ إلى الطبيعيات ، أى تكون فى الواقع فرعاً ثانوياً بالنسبة إليها .

إلا أن التيار الذى جدده أرسطون لم يلبث أن اختفى فى الجيل التالى له مباشرة ، وإذا بنا نجد شخصية أخرى من أشهر الشخصيات الرواقية هى شخصية پانتيوس الرودسى تسلك نفس المسلك الذى سار فيه هريلوس وأنتيپاتر . ومع ذلك فإن المؤرخين مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف فيما يتصل بطبيعة مذهب پانتيوس : هل كان حقاً تتابعاً واستمراراً لمذهب هريلوس وأنتيپاتر ، أم كان فى الواقع امتداداً للاتجاه الذى جدّده أرسطون .

فَـڤِلْمان وتسلر وكثير جداً من المؤرخين للفلسفة اليونانية يقولون إن پانتيوس كان سائراً فى نفس الاتجاه الذى سار فيه من قبل هريلوس وأنتيپاتر بل غالى جداً فى هذا الاتجاه فكان متطرفاً كتطرف أرسطون فى الاتجاه الآخر ، إذ قال — تبعاً لما يقوله

أنصار هذا الرأى ، إن الأخلاق لا يجب فقط أن تصدر عن الأحوال الخاصة ، بل يجب أن تصدر أيضاً عن المزاج الشخصى ، فكأن الأخلاق ستخرج إذن عن مبدئها الأصلى وهو السير بمقتضى الطبيعة ، بصرف النظر عن أثر هذا المقتضى فيما يتعلق بالميول الفردية . وإنما ستأخذ الأخلاق فى هذه الحالة ، مظهراً أقرب ما يكون إلى الأبيقورية ، لأنها ستنحل فى الواقع إلى بحث عما يلائم الشهوات والميول الطبيعية وانصراف عما تقتضيه الضرورة كضرورة ، أى أننا نجد فى هذا الاتجاه قضاء على كل أخلاق رواقية بالمعنى الصحيح . وهذا ظاهر خصوصاً عند باتنيوس فيما يتصل بفكرة « المُفضَّلات » ، وهى الأشياء المتوسطة بين الخير والشر ، والتى يمكن أن تكون مترادفة فى الواقع مع الـ officia . فإن باتنيوس يفصل درجات مختلفة لهذه الأخلاق ويقول إن الإنسان يستطيع أن يحقق بعض الأجزاء دون البعض الآخر ، وأن يقترب من الخير أو من الشر . ثم يقول من ناحية أخرى إن الأصل ، فى الواقع ، هو تحصيل النتائج المترتبة على الفعل ، لا الفعل من حيث هو فعل ، أعنى أن الصلة بين الغاية والغرض ستكون عكس الصلة التى رأيناها من قبل ، فيصبح الغرض هو الأصل ، والغاية وسيلة لهذا الغرض لا قيمة لها فى ذاتها ، وإنما القيمة فى الأغراض التى تتحقق .

ولكن روديه ، تبعاً للمبدأ الذى توخى أن يبيِّنه فى عرضه للأخلاق الرواقية ، أنكر أن يكون باتنيوس ممن ساروا فى الطريق الذى بدأه ذيوجانس البابلى وأنتيباتر ، وإنما قال باتنيوس بالتفرقة

الرئيسية بين الأخلاق الشعبية وبين الأخلاق النظرية ، ولم يقل برفض هذه الأخلاق الأخيرة لحساب الأخلاق الأولى بل جعل لكل نوع منهما ميدانه الخاص به ، فأما الحكيم فعليه أن يسلك سبيل الأخلاق النظرية ، والرجل العادى عليه أن يسلك سبيل الأخلاق العملية . إلا أن رودييه قد اضطرّ مع ذلك إلى التسليم بأن الكثير من أقوال پانتيوس يرجّح أنه كان أميل إلى اعتبار الأخلاق الشعبية هى الأهم إن لم تكن الأصل ، وإنه لما كانت الأخلاق النظرية غير ممكنة التحقيق على وجه الإطلاق ، وكان لا بد للانسان من أن يعمل ، كان عليه حينئذ أن يأخذ بالأخلاق الشعبية . ويفصل القول فيها أكثر مما فعل بالنسبة للأخلاق الأولى ، ومن هنا جاءتنا عن پانتيوس هذه الأقوال والحكم العملية المتصلة بتفاصيل الحياة العامة وجزئياتها مما أعطى للرواقية بعد ذلك طابعاً خاصاً كاد أن يكون هو الممثل الحقيق لها حتى طغى على نظرة المؤرخين إلى الرواقية . وطبيعى أن يكون پانتيوس قد اتجه هذا الاتجاه ، لأن هذا ما كان ينتظر من رجل ذهب إلى روما وعاش فيها كى يكون مستشاراً لأولى الأمر فى روما ؛ وما كان يطلبه الرومانى فى هذه الأحوال هو أن يكون قادراً على أن يسلك سبيلا عملية معينة ، تحدوه فيها طائفة من الحكم العملية المتصلة بتفصيلات الحياة ؛ فلا بد أن يكون پانتيوس — وقد وجد طبيعة الجو الذى عاش فيه حينئذ تدعو إلى الأخذ بالجانب العملى وتفصيل القول فيه — لا بد إذن أن يكون پانتيوس قد عنى عناية كبيرة بالأخلاق

الشعبية العملية ، ولم يعد يعنى بالناحية الأخرى : ناحية الأخلاق النظرية إلا عناية ضئيلة جداً . فمهما قال روديه فيما يتصل بكون بانتيوس لم يكن يسير فى نفس الاتجاه الذى بدأه ذيوجانس البابلى وأنتيپاتر ، فإنه مما لاسبيل إلى الشك فيه — وهذا أيضاً شىء كان يقتضيه منطق التطوّر المذهبى والحضارى — نقول مما لا شك فيه أن الأخلاق عند پانتيوس انتهت إلى أن تكون استمراراً ، بل واستمراراً متطرفاً ، للاتجاه الظاهر عند ذيوجانس ، وعلى ذلك فلا مجال لهذا التدقيق الكبير فيما يتصل بشخصية پانتيوس .

وهذا التطور فى الاتجاه الذى بدأه ذيوجانس البابلى هو عينه الذى سيستمر حتى نهاية الرواقية والحضارة اليونانية ، خصوصاً بعد أن انتقلت الرواقية من العقول اليونانية الخالصة إلى العقول الرومانية . فإن الرواقية التى قال بها كثير من الرومان أمثال سنيكا وماركس أورليوس كانت متجهة إلى الناحية العملية أى الحكمة العملية فى الحياة ، وانصرفت نهائياً عن الأسس النظرية الأولى التى قامت عليها الأخلاق الرواقية . ولئن كان هؤلاء وأمثالهم من الرواقيين الرومانيين قد أخذوا بالأخلاق الرواقية ، فإنهم لم يأخذوا إلا بالناحية الشعبية العملية ، لأنهم وجدوا فيها ما يلائم مزاجهم وطبيعتهم الخاصة ؛ وقد كان الرومانى يطلب من الفلسفة عموماً فى هذا الظرف أن يتخذ منها وسيلة لقيادة ضميره ، فكان ينظر إلى الفيلسوف باعتباره قائداً للضمير وموجهاً له ، فلم يكن غريباً إذن أن تأخذ الأخلاق هذا الطابع العملى

الصرف الذى انتهى بها إلى مجموعة من الأمثال والحكم ، كما هو مشاهد فى تأملات ماركس أورليوس .

وشىء أخير يجب أن نشير إليه يطبع الرواقية بوجه عام فى نظرتها إلى الأخلاق بطابع خاص : هو النزعة الكونية ، فالرواقى كان يعتبر نفسه مواطناً للعالم أجمع ، وبالتالى لم يكن يعنيه كثيراً هذه الفروق المختلفة بين الناس . إلا أنه يجب أن يلاحظ أن هذه النزعة الكونية يجب أن يميز تمييزاً دقيقاً بينها وبين النزعة العالمية ، فهم لم يكونوا يجدون حرجاً فى أن يكون الانسان متصفاً بالنزعة القومية الوطنية وفى الآن نفسه مواطناً للكون كله ، أما النزعة العالمية ، وهى التى لا تفرّق بين أمة وأمة ، وتخرج بالأمم عن حدودها ، فتنتهى إلى ما يسمى باسم « الشفقة الإنسانية » Caritas humano genere — هذه النزعة العالمية المقترنة بالشفقة الانسانية العامة لم توجد فى الأخلاق اليونانية لأول مرة إلا عند الأبيقوريين . أما الرواقيون فقد قالوا بأن الانسان مواطن للكون ، وإن كان مواطناً فى الآن نفسه لمدينة خاصة يحرص على أداء واجباته بإزائها . فالفارق إذن بين النزعة الكونية والنزعة العالمية يقوم فى أن النزعة الكونية تنظر إلى الانسان باعتباره جزءاً من كون أكبر ملتئماً فيه ، بينما النزعة العالمية تنظر إلى الانسان باعتباره عضواً فى جماعة عامة هى الجماعة الانسانية .

الأيقـــورية

لم تعوزنا الأخبار كثيراً عن زعماء المدرسة الأبيقورية ، كما لم تعوزنا كذلك الكتب التى خلفها الأبيقوريون ، اللهمّ إلا فيما يتعلق بزعيم هذه المدرسة ، فمع أننا نعرف حياته بالدقة ، إلا أن كثيراً مما كتبه قد ضاع ، مع أنه هو الذى وضع الفلسفة الأبيقورية كلها ، ولم يكد الأتباع يضيفون شيئاً يعتد به إلى ما فعله الرئيس[1] . أما أبيقور فقد ولد فى شامس سنة ٣٤١—٣٤٢م . وقد تربى تربية ذاتية وهو يفخر بهذا كثيراً ، ولو أننا لا نستطيع أن نصدّق هذا القول على علاته ، ولكنه استطاع على كل حال أن يتثقف بنفسه ، ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذى يقضى به منطق فلسفته ، والغاية من الفلسفة عنده . ثم انتقل إلى أثينا ، وهناك أقام مدرسة فى حديقته المشهورة باسم « حديقة أبيقور » ، وظل يدرس بها حوالى ست وثلاثين سنة وتوفى سنة ٢٧٠ أما أتباعه فليسوا مشهورين ، لأنهم جميعاً لم يفعلوا شيئاً يعتد به فى إقامة الفلسفة الأبيقورية . والشخصية التى تستحق الذكر وحدها من بين هؤلاء الأبيقوريين شخصية متأخرة جداً ، هى شخصية الشاعر اللاتينى المشهور لوكرتيوس .

معنى الفلسفة وتقسيمها : لئن كان الرواقيون قد جعلوا الأخلاق هى الأساس فى كل مذهب فلسفى ، وجعلوا الجزأين

الآخرين من التقسيم الثلاثى التقليدى ، خاضعين خضوعاً كبيراً للجزء الأول وهو الأخلاق ، فإن أبيقور وأتباعه قد غالوا فى هذا الاتجاه إلى أقصى حد ، فأنكروا على الانسان حتى الاشتغال بالعلم من أجل العلم ، لأن العلم من أجل العلم لا يفيد شيئاً إذا لم يكن تحته عمل ، أو إذا لم يكن مؤدياً إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق . ولهذا نجد أبيقور ينكر على الانسان أن يشتغل كفيلسوف بالرياضيات وبالتاريخ وبالموسيقى ؛ فهو يقول عن الرياضيات ، من ناحية ، أنها تُستنتج باستمرار من مصادرات كاذبة ومفهومات غير صحيحة ، كما أنها من ناحية أخرى غير مفيدة إطلاقاً . ويقول عن التاريخ والعلوم العامة : إنها تملأ الذهن بمعلومات لا فائدة فيها ، لأنها لا تؤدى إلى شىء من العمل . هذا فيما يتصل بالعلوم بوجه عام ، وكذلك الحال أيضاً فى الفلسفة بوجه أخص ، فما قد خلا من العمل ، أو لم يؤد إليه ، أو لم يكن مرتباً نحوه ، لا فائدة فيه للفيلسوف : فالمنطق بالمعنى التقليدى لا فائدة فيه بالنسبة إلى الأبيقورى ، لأنه بحث عن أشياء نظرية لا تؤدى مطلقاً إلى وضع السلوك الانسانى ، بحيث يؤدى إلى السعادة ، ولهذا فإنهم لم يعنوا بالمنطق ، وإنما عنوا بشىء آخر قريب من المنطق هو نظرية المعرفة ، وسموه القانون Κανὼν ، وهو بحث يتعلق بمصادر المعرفة وكيفية تمييز الصحيح من المعارف والكاذب . أما الطبيعيات فلا فائدة فيها إلا من حيث أنها تعطى الطمأنينة التى ينشدها المرء فى سلوكه الأخلاقى بأن تدفع عنه كل هذه الأوهام التى تمتلىء بها

حياة الناس ، فتفسد هذه الحياة سواء أكانت هذه الأوهام أوهاماً علمية أو أوهاماً دينية ، فهمتها إذن مرتبة نحو العمل . فلم يبق من الفلسفة بالمعنى الحقيق إلا الأخلاق . ومع أن أبيقور قد عنى عناية كبيرة بالطبيعيات ، وعنى كذلك باللاهوت ، إلا أن ذلك إنما كان من أجل تحصيل هذه الطمأنينة التي ينشدها الأبيقورى . ومع ذلك فمن الخير ، ونحن نعرض المذهب الأبيقورى ، أن نقسمه إلى الأقسام الثلاثة التقليدية وهى المنطق — ونقصد به هنا نظرية المعرفة أو القانون كما يسميه الأبيقوريون— ثم الطبيعيات ، ويدخل تحتها اللاهوت ، وأخيراً الأخلاق الأبيقورية .

القانون أو نظرية المعرفة : إذا كان الرواقيون ، مع أنهم جعلوا من الأخلاق مثلا أعلى أقرب ما يكون إلى السعادة العقلية الخالصة ، قد اضطروا مع ذلك إلى جعل الأساس فى كل معرفة الإحساسَ ، فمن الأحرى أن يكون هؤلاء الذين نظروا إلى السعادة باعتبارها لذة فحسب ، قد نظروا إلى مصدر المعرفة باعتبار أنه الإحساس وحده ، بل كان عليهم أن يفوقوا الرواقيين بكثير ، فيجعلوا كل معرفة أخرى غير المعرفة الحسية وهما وبطلانا ، وأن يتوسعوا ما شاءوا فى هذه النظرية الحسية فى نظرتهم إلى المعرفة . وهكذا نجد أن الأبيقوريين قد جعلوا المقياس والمصدر فى المعرفة الصحيحة هو الإحساس ، فى باب المعرفة ، كما جعلوا المقياس هو اللذة والخلو من الألم ، فى باب الأخلاق .

يقول أبيقور : إن الأصل فى كل معرفة هو الحس ، فعن

طريقه وحده تتم المعرفة ، والحس لا يخطىء ، وإنما الذى يحدث هو أنه يأتى إلى الحواس عن الشىء الواحد صور متعددة ، والناس تختلف فى التقاطها لهذه الصور ، فهذا يلتقط صورة ، وذاك يلتقط أخرى وهكذا ... مع أن الموضوع واحد باستمرار ؛ ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض ، فالأصل إذن هو الحس دائماً ، وإنما يأتى الاختلاف من الصور الصادرة لى الحواس عن الموضوعات . وهنا لا بد أن ينتهى الأبيقورى إلى ما انتهى إليه بروتاغوراس فيقول : إن كل معرفة تتعلق بكل إنسان على حدة . ولكن أبيقور يتخلص من هذا اللازم أو النتيجة بأن يقول : إن المعرفة يجب فى هذه الحالة أن ينظر إليها باعتبار اختلاف مدلولات الحس بالنسبة إلى الموضوعات ، ولكن ذلك لا يوضح المشكلة الحقيقية ، وهى أنه إذا كان يأتى لكل إنسان صورة خاصة ، فلا بد تبعاً لهذا أن يختلف الناس بعضهم عن بعض ، وتكون كل حقيقة متعلقة بكل على حدة ، فأن يقال بعد ذلك : إن أصل الاختلاف هو فى الخارج لا فى الحواس ، فإن ذلك ليس من شأنه أن ينفى اللازم الأصلى ، وهو اختلاف الناس بعضهم مع بعض ، مع حق كلٍ أن يؤمن بما قال به حسه .

والواقع أن الخطأ إنما يأتى بعد أن تصل الصور إلى الحواس ، فيحكم الإنسان عليها حينئذ بأنها موافقة لحقيقة الموضوع الخارجى أو غير موافقة ، والخطأ هو فى الواقع من الموضوع ذاته لا من الحس المدرك للموضوع ، لأن الخطأ مقصود به فى هذه الحالة

اختلاف الصور الصادرة عن الموضوع الواحد بعضها عن بعض ، وإدراك الحواس بعد ذلك لهذه الصور من حيث إنها مختلفة عند كل إنسان عن الآخر . وبعبارة أوضح ، الخطأ فى هذه الحالة ليس فى الإحساس باعتبار أنه يحس ، لأنه إنما يحس فقط الصورة الصادرة إليه من الموضوع الخارجى ، وإنما الخطأ هو فى هذه الصووة نفسها ، من حيث أنها تتعدد بالنسبة إلى الموضوع الواحد بحسب تعدد الأفراد المدركين لهذا الموضوع الواحد .

فيأتى العقل بعد ذلك أو الحكم ، فيقول : إن الصورة التى أتت إلى حسه هى الصورة المطابقة لحقيقة الموضوع الخارجى ، ومن حيث أن الصور قد تعددت وكان الحكم اللازم لكل حس يؤمن بأن الصورة التى أدركها حسه هى الصورة الحقيقية المطابقة لحقيقة الموضوع ، فإنه لا بد من الاختلاف إذن فيما بين الناس بعضهم وبعض . وأما الحس كحس ، فلا يمكن أن يخطئ أبداً . وذلك لأنه إذا لم يكن الحس هو الذى لا يخطئ ، فما الحكَم إذن فى الخطأ وعدم الخطأ ؟ إن قلنا إنه العقل ، فلا يمكن أن يكون ذلك صحيحاً ، لأن العقل إنما يحكم تبعاً لمدلولات الحس ، فالأصل هو الاحساس ، والعقل تال لهذا الاحساس ؛ والتالى لا يكون حكما على الأصل . وبهذا يتأيد أن الاحساس هو الأصل فى كل معرفة ، وأن الاحساس كاحساس لا يخطئ ، وإنما الخطأ ينشأ فى اختلاف الصور الصادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد .

فالإدراك الحسى تبعاً لهذا هو الأصل ، وبعد ذلك يأتى تكوين المدركات أو التصورات ، والتصور يتم بأن يضم الانسان مجموعة من الاحساسات أو المدركات الحسية بعضها إلى بعض عن طريق التذكر ، ثم يكوّن من الجميع تصوراً واحداً . فكأن مصدر التصور فى الواقع الذاكرة ، وليس التصور شيئاً عالياً على المدركات الحسية ، وإنما هو خلاصة أو شارة أو مدلول به تجمع الادراكات الحسية المختلفة الخاصة بشىء واحد تحت شىء واحد هو تصوره . وهكذا نجد أن الأصل أيضاً فى التصور هو الحس ، وبعد التصور ، أى باجتماع جملة تصورات بعضها مع بعض يكون الحكم ، والحكم يسميه أبيقور باسم الظن أو δοξα ولا يريد أن يتحدث عن اليقين المطلق ، لأن هذه الأشياء لا تحتمل اليقين ، كما أنه ليس من المطلوب دائماً اليقين المطلق . ولئن كان هذا المذهب لا بد أن ينتهى فى الواقع إلى القول بالنسبية فى المعرفة ، وإلى الشك ، فإن أبيقور ينكر هذا الشك كل الانكار ، ينكره على أساس منطق من ناحية ، وعلى أساس عملى من ناحية أخرى ، فهو ينكر من الناحية النظرية على الشكاك قولهم : إنهم يعلمون أنهم لا يعلمون ؛ فهذا تناقض فى القول يكفى لدحض الأصل . ومن الناحية الأخرى العملية ، يلاحظ أبيقور أنه بدون المعرفة أيا كانت درجتها من اليقين ، لا يمكن مطلقاً للانسان أن يسلك وأن يعمل ؛ فلكى يكون ثمة عمل لا بد من القول بأن المعرفة ممكنة ، ولما كنا قد رأينا أن المعرفة اليقينية المطلقة غير ممكنة بوجه عام ، فالذى

يجب أن يقال حينئذ هو أن المعرفة الممكنة هى المعرفة الظنية .

الطبيعيات : وهذه الحسية التى تسود نظرية المعرفة هى أيضاً التى تسود نظرية أبيقور فى الطبيعات وما بعد الطبيعة . فهو يقول مع الرواقيين إن الشيء الحقيق هو الذى يفعل ولا ينفعل ، ولا شيء مما لا يفعل ولا ينفعل بحقيق . ولكنه ينظر كذلك — كما فعل الرواقيون أيضا من قبل — إلى هذا الذى يفعل وينفعل باعتبار أنه الجسم فحسب ، ولذا ينكر أن يكون ثمة وجود غير الوجود المادى المحسوس المنفعل الفاعل . وينظر إلى الصفات باعتبارها أشياء ثانوية غير حقيقية الوجود ، ويقسمها إلى قسمين : قسم لا أهمية له إطلاقاً ، وقسم عرضي له بعض القيمة الوجودية . ولكى يفسر الحركة ولكى يفسر صفة أخرى قال بها فى الأجسام وهى صفة الثقل ، كان عليه أن يفترض إلى جانب الجسم الخلاء ، فإنه لم يفهم مصدراً للتميز بين الأجسام الثقيلة والخفيفة بغير الخلاء ، باعتبار أن الأجسام الثقيلة هى القليلة الخلاء والأجسام الخفيقة هى الكثيرة الخلاء . والحركة لا يمكن أن تتم كذلك عند أبيقور إلا إذا افترضنا الخلاء ، ومن حيث أن الحركة موجودة يشهد عليها الحسّ فلا بد من أن نفترض الأساس الذى تقوم عليه وهو الخلاء ، وعن طريق هاتين الفكرتين : فكرة الجسم وفكرة الخلاء ، أقام أبيقور مذهبه فى الوجود وفى الطبيعة . أما الجسم فيقول عنه أبيقور إنه يمكن أن ينحلّ ، ولكن هذا الانحلال أو التقسيم لا يمكن أن يستمر إلى غير نهاية ، بل لا بد من الوقوف عند حدّ ، وإلا لما أمكن أن يوجد شيء . فقال بأجسام

فردة هى الذرات وهى الأصل فى الكون ولا تقبل الانقسام .
وهكذا وجد أبيقور فى مذاهب الطبيعيين القدماء مصدراً لفلسفته الطبيعية ، إذ اعتنق مذهب ديمقريطس ولكن بطريقة مخالفة بعض الشىء لما فعله . فديمقريطس قد نظر إلى الخلاء والملاء باعتبار أنهما يدلان على اللاوجود والوجود ، أما أبيقور فلم يرتفع إلى هذا المستوى الميتافيزيقى ، بل اقتصر على النظر إلى المسألة من ناحية فزيائية طبيعية سطحية فنظر إلى الخلاء باعتبار أنه الخلو من المادة ، ولم يستطع بعد ذلك أن يتخلص من المشاكل الكثيرة التى يثيرها هذا التصور للخلاء .

أما أوصاف الذرات فهى تماماً أوصاف الذرات عند ديمقريطس ، أعنى أنها أوصاف كمية فلا تختلف الذرة عن الذرة الأخرى إلا فى الشكل والمقدار والثقل ، وعن طريق هذا الاختلاف وبتجمع الذرات المختلفة بعضها مع بعض تتكون الأجسام . إلا أن أبيقور فى تفسيره لحركة الذرات قد خالف أستاذه ديمقريطس مخالفة قد قضت على الأسس الحقيقية لهذا المذهب الآلى فى تفسير الأشياء . فقد قال أبيقور إن الذرات تتحرك حركة إلى أسفل باستمرار ، لأن كل ماله ثقل يسقط نحو أسفل ، وبدلا من أن يقول مع أرسطو إن الأجسام ذوات الثقل تسقط إلى المركز ، قال إنها تسقط إلى أسفل ، ونسى فى هذا أنه يتحدث عن سقوطها فى الخلاء ، وفى الخلاء لا يمكن للانسان أن يتحدث عن أعلى وأسفل . وهذا

تناقض لم يستطع أبيقور أن يحله ولا أن يفسره تفسيراً من شأنه أن يزيل هذا التناقض.

وصعوبة أخرى نشأت عن هذا التصور لحركة الذرات فى الخلاء وهى أن هذه الذرات عند أبيقور مادامت تسقط فى الخلاء فلا بد أن تسقط بسرعة واحدة لأنها فى الخلاء، وهى إذن لم تصطدم بعضها مع بعض وتكوّن بعد ذلك دوّامات كما قال ديمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون، وإنما ستضطرّ هذه الذرات إلى أن تسقط وبسرعة واحدة فى الخلاء، فلا مجال إذن للتلاقى فكان على أبيقور بعد ذلك أن يفسر نشأة الأشياء وتكوينها من اجتماع الذرات، فاضطر من أجل هذا إلى إدخال فكرة جديدة كانت فى الواقع ثُغرة كبيرة فى هذا المذهب الآلىّ، ونعنى بهذه الفكرة: فكرة الانحراف Clinamen. فهو يقول إنه لكى يفسر إمكان اجتماع الذرات بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام، لابد من افتراض أن فى الذرات قدرة خاصة على الانحراف عن مسقطها الطبيعى. وعن طريق هذا الانحراف، تجتمع بعضها مع بعض من أجل تكوين الأجسام. كما اضطر أبيقور إلى القول بهذا الانحراف من ناحية أخرى من أجل تفسير الحرية الإنسانية، فالحرية الإنسانية بمعنى إمكان قول نعم أو لا، وقد أكد أبيقور هذه الحرية بخلاف الرواقيين، لم يستطع أن يجد لها مصدراً غير هذه القدرة التى يجدها فى الإنسان على الانحراف عن الطريق الأصلى. وبهذا أدخل أبيقور فى مذهبه الآلى فكرة روحية فى الواقع، لأن هذا الانحراف صادر عن طبيعة

الذرات نفسها ، وصادر عنها لا بطريقة ضرورية — وإلا لكان ذلك تناقضا فى الحدود أن يقال انحراف بالضرورة — وإنما هذا الميل يأتى من جانب الذرات كما تشاء .

الالهيات : والغاية التى يرمى إليها الأبيقوريون من وراء هذه الطبيعيات هى أن يزيلوا عن الإنسان كل الأوهام والآراء السابقة التى من شأنها أن تعكر صفو الحياة السعيدة ، فكأنها فى الواقع متصلة اتصالا تاماً بمسألتين دينيتين رئيسيتين : المسألة الأولى مسألة الآلهة من حيث تصورهم ووجودهم ، والمسألة الثانية مسألة العناية الالهية . أما الدين ومايتصل بالله بوجه عام فقد لاحظ الأبيقوريون ، وأبيقورعلى رأسهم ، أن عدم الايمان بالدين الشعبي المألوف والمعتقدات الدينية عموماً أسلم بكثير من الايمان بها ، حتى أن الذى يؤمن بها هو الذى يرتكب خطيئة دينية فى الواقع ، بينما الذى لا يؤمن بها هو الذى يسلك سبيل الصواب . ويذهب لوكرتيوس إلى أبعد من هذا فيقول إن الدين شر ما بعده شر وإن الواجب على الانسان ومهمة الفلسفة الأولى أن تتخلص نهائياً من كل دين ، لأن الدين هو ينبوع كل شر .

أما العناية الالهية ، فبالقدر الذى أثبتها به الرواقيون ، قال الأبيقوريون إنها وهم من الأوهام ، ولا تتفق مع مقام الألوهية : فأين هذه العناية الالهية فى عالم حظ الشر فيه أكبر بآلاف المرات من حظ الخير ، ومصير الخير أسوأ بكثير جداً من مصير الشرير ؟ وأين العناية الالهية فى عالم جزء ضئيل جداً منه هو الذى يصلح

لسكنى الانسان ؟ وأين العناية الالهية وقد تركت الطبيعة الانسان خِلواً من كل سلاح ، بل كان الحيوان الأعزل الأكبر ؟ وأين العناية الالهية ، وهى لا يمكن أن توجد إلا إذا كان الله يتأثر هو الآخر بكل ما يتأثر به البشر ، إذ معنى العناية الالهية أن الله يعنى بأحوال الناس ، ويتأثر بالتالى لكل ما يصيبهم من شر أو خير ، فإذا كانت الحال على هذا النحو ، فكيف يتفق هذا مع ما يليق بالله من سعادة ، إذ سيكون فى هذه الحالة عرضة للتأثر بالآلام والشرور ؟ وكيف يتفق هذا من ناحية أخرى مع ما يليق بالله من ديمومة وثبات ، وهذه الأشياء من شأنها أن تحدث فيه تغيراً باستمرار ؟ فسواء نظرنا إذن إلى المسألة من ناحية ما يجرى فى واقع الطبيعة ، أو نظرنا إليها من ناحية ما يليق بمقام الألوهية ، فكل شىء يؤذن قطعاً بعدم وجود العناية الالهية ، ولهذا يجب أن ننكر إنكاراً تاماً كل عناية إلهية فى هذا الكون ، وكان لا بد لله قبل أن يخلق العالم ، وأن يضع فيه عنايته ، أن يجد مثالا لهذه العناية فى الطبيعة ، ولكن الطبيعة غير عاقلة وتسير على قوانين مطّردة لا تخضع للهوى . فكان على الله إذن وهو يخلق هذا العالم أو ينظمه أن يسيّره على مثال الطبيعة العمياء ، فلا مجال للقول إذن بالعناية الالهية فى الكون .

إلا أنه لا يجب أن يستنتج من هذا أن أبيقور كان منكراً لوجود الله أو الآلهة . فليس بصحيح فى الواقع ما يذهب إليه كثير من المؤرخين من أن أبيقور اضطرّ إلى القول بوجود الآلهة مسايرة

للمعتقدات الشعبية . لأننا نجد ، كما يلاحظ تسلر ، أن أبيقور يتحدث بلهجة المؤمن الواثق عن وجود الآلهة . كما أنه لم يكن ثمت داع له إلى مسايرة الأخلاق الشعبية ، خوفاً من تأثير الجمهور ، لأن الالحاد فى عصره لم يكن شيئاً يلقى مقاومة أو اضطهاداً ، فليس ثمة من دافع له إلى أن يسلك هذا السبيل الملتوى ويكون مؤمناً تقيةً لا تُتق . وإنما آمن أبيقور بالآلهة على نحو خاص يتفق مع مذهبه فى المعرفة وفى الطبيعة ، ودعاه إلى هذا الايمان أولاً أنه وجد هناك معتقداً عاماً بين الناس بأن الآلهة موجودون ، ومثل هذا المعتقد العام الذى يمكن أن نلاحظه فى جميع الناس عن طريق الملاحظة الحسيّة تقريباً — من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساساً فى الواقع ، فمن هذه الناحية النظرية — وأبيقور يتصور الآلهة ، تبعاً لهذا ، وكأنهم موجودون فى نفوس الناس أو فى الهواء على شكل صور أثيرية يدركها الناس — فمن هذه الناحية النظرية إذن قال أبيقور بوجود الآلهة . ودعاه إلى القول بها مرة أخرى نظرة جمالية أخلاقية ، فقد وجد الانسان فى حاجة إلى أن يجسّم آماله وأمانيه فى صورة مثالية عليا ، وهذه الصورة المثالية العليا لا حرج فى أن نسميها الله أو الآلهة . فلكى يكون هناك جمالٌ كامل فى العالم ، ولكى يتأثر الانسان مثلا أعلى للفضيلة والحياة السعيدة ، عليه أن ينظر إلى الآلهة باعتبارهم موجودين ، وكأنهم هم هذه الصورة العليا للفضيلة والجمال ، وإن كانت فى الواقع من خلق الأمانى والأمل ، أكثر من أن تكون

من خلق الواقع والعقل . وإذا كانت الحال كذلك فسيضطر الأبيقورى إلى أن ينظر إلى الآلهة نظرة إنسانية صرفة ، فيصوّرهم على صورة الانسان تماماً ، لأن الانسان لايستطيع أن يتصوّر الآلهة — وهى من خلق أمانيه وآماله — إلا على هذا النحو الانسانى ، ولأن هذا النحو الانسانى هو أجمل صورة توجد فى الطبيعة . ولهذا يجب أن يُنظر إلى الآلهة على صورة إنسانية بل ويجب أن يضاف إلى الآلهة كل ما يضاف إلى الناس من صفات ، حتى فيما يتعلق بصفات المأكل والمشرب والملبس . ولكننا نستطيع أن نستخلص صفتين رئيسيتين للآلهة : الأولى صفة الدوام ، والثانية صفة السعادة . فالآلهة متصفون أولا بالدوام ، ولكى يكونوا كذلك كان لا بد لتركيبهم الجسمانى من أن يكون على نحو مخالف للنحو الانسانى الصرف ، لأن الجسمانية الانسانية قابلة ، بل ومن شأنها ، الفناء ؛ فلكى يكون جسم الآلهة متفقاً مع مايليق بهم من دوام ، كان علينا أن نتصور أجسامهم وكأنها أجسام أثيرية لاتخضع فى الواقع للتغيّر ؛ وكان علينا من ناحية أخرى ألا نتصورهم فى مكان عادى يخضع دائما للحركات والتغيّر ، وإنما يجب علينا أن نودعهم فى مكان قدخلا من معالم الفناء ، مكان يسمّيه الأبيقوريون باسم « مابين العوالم » . وفى هذا المكان يحيا الآلهة حياتهم الدائمة ، وهذه الحياة الدائمة هى حياة سعادة ، والسعادة هنا هى الخلوّ المطلق من كل ألم ، أى أنها هى الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا ، التى سنجد أنها تمثل المثل الأعلى للأخلاق الأبيقورية .

ومثل هذه الطمأنينة تجعل من غير الممكن أن يتأثر الآلهة بشيء ، ولهذا أنكر العناية الإلهية من ناحيتهم ، لأن العناية معناها الاهتمام ، والاهتمام مصدره الهمّ ، والهم هو التأثر ، فالعناية الإلهية تقتضى التأثر . ولما كان الآلهة يحيون حياة سعيدة أى خالية من كل تأثر ، كان لا بد إذن أن يسلب عنهم فكرة العناية ، فهم يحيون وحدهم فى عزلة غير آبهين بشأن من شئون هذا العالم ، وهو أقرب ما يكون إلى الصور المأمولة التى يضع فيها الانسان أجمل ما يتصوَّره عن الحياة السعيدة .

وهنا يلاحظ أن نظرة الأبيقوريين فى الله تختلف جدَّ الاختلاف عن نظرة الرواقيين إليه ، سواء من ناحية العلو فإن الأبيقوريون لم يقولوا إن الآلهة حالَّة فى الكون بعكس ما يقوله الرواقيون ، أو من ناحية العناية الحالّة فى الكون فهذه ينكرها الأبيقوريين كل الإنكار ، وينكرون بالتالى كلّ ما تجره من ميل إلى التنبؤ بالمستقبل ثم إيمان بقيمة الصلاة . وفى هذا نرى الأبيقوريين ممثلين لنزعة الالحاد التى توجد دائما فى دور المدنية فى كل حضارة ، مهما كان المظهر الخارجى الذى يتخذه الايمان الدينى ، ومهما كان من مدى التصور الذى يكون لدى المرء بالنسبة إلى الله ، فالالحاد فى هذا الدور ضرورى والأبيقوريُّون قد عبَّروا عنه هنا أجلى تعبير .

الأخلاق الأبيقورية : لئن كنا قد رأينا فى الطبيعيات عند الأبيقوريين أن الأصل هو الفرد ، فكذلك الحال فى الناحية

الأخلاقية ، نجد أن الأصل هو مقياس الفرد . ولكنهم لا يقفون عند هذا الحد كما لم يقفوا عنده فى الطبيعات ، بل يقولون إن وراء هذه المقاييس الحسية الخالصة مقاييس عالية روحية ، تترتب المقاييس الحسية بالنسبة إليها وتكون خاضعة لها .

يقول أبيقور إن مقياس الخير هو اللذة ومفارقة الألم ، وهذا شيء لاحاجة بنا إلى البرهنة عليه ، فالطبيعة فى كل أنواع سلوكها تكشف عنه . وإذا كنا فى حاجة إلى البرهنة ، فيكفى أن نشاهد سلوك الإنسان في كل أدوار حياته من ميلاده حتى الموت ، فإنا سنجد قطعا أن الإنسان يرمى دائما إلى تحصيل اللذة وتجنب الألم ، فالأصل اذن فى كل أخلاق خيرة أن تتجه نحو تحصيل اللذة والابتعاد عن الألم .

إلا أن أبيقور فرّق ، هو والأبيقوريون ، بين أنواع عدة من اللذة والألم . فهو لاينظر إلى اللذة باعتبارها اللذة الحسية الصرفة ، التى يجدها الانسان فى الاحساس المباشر بما هو ملائم فى اللحظة والزمن المعيّنين بل يفاضل بين اللذات بعضها وبعض ، وبين الآلام بعضها وبعض ، فيجعل بعض الآلام أفضل من بعض اللذات ، لأن فى احتمال هذه الآلام ما يؤدى إلى لذة أكبر ، ولأن فى تجنب هذه اللذات ما يؤدى إلى تجنب آلام أكبر ، لأن كل لذة وكل ألم لا بد لهما من أثر مترتّب ، والأثر المترتب قد يفضى إلى شيء من نفس النوع ، أو إلى شيء مضاد ، وبدرجة قد تكون أقل وقد تكون أكثر فى كلتا الحالتين . أعنى من هذا كله أن كل

ألم يجب ألا يتجنَّب لأنه ألم فى ذاته ، كما أن كل لذة يجب ألا تُطلب لأنها لذة فى ذاتها ، إنما يجب أن يحسب حساباً إلى جانب الآلام واللذات فى ذاتها ، إلى اللذات والآلام المترتبة عليها . فإذا كنا نجد لذة تنتج ألماً تأثرنا به أشد بكثير من تنعُّمنا وتملينا باللذة الأولى ، كان علينا أن نتجنب هذه اللذة حرصاً على تجنب ألم أكبر. وإذا كان بعض الآلام من شأنه أن يفضى إلى لذة درجتها أكبر من درجة الألم المنتج لها ، كان علينا أن نعانى هذا الألم حرصاً على تحصيل هذه اللذة الكبرى . وهكذا نجد أنه لا بد من المفاضلة بين اللذات بعضها مع بعض ، لأنه ليس من اللذة أن نحصِّل كل لذة ، وليس مما يدعو إلى تجنب الألم أن نتجنب كل ألم .

فإذا فاضلنا بين اللذات بعضها وبعض ، والآلام بعضها وبعض ، واللذات والآلام هى الأخرى بعضها وبعض ، وجدنا فى النهاية أن اللذة الحقيقية لا يستطيع الانسان أن يحصلها إلا فى الحالة التى يخلو فيها من كل الانفعالات ، فكأننا سننتهى إلى جعل اللذة الحقيقية هى الخلو من الانفعال . وهكذا نجد أن المذهب الذى عند أبيقور يختلف كل الاختلاف عن المذهب الذى عند القورينائيين ، فهؤلاء كانوا يطلبون اللذة كائناً ما كان نوعها أو درجتها أو النتائج المترتبة عليها ، ولم يكونوا ينظرون إلى اللذات باعتبارها تكوِّن كلاً واحداً متصلا بذات الانسان ، بل كانوا ينظرون إلى هذه اللذات كأشياء مفردة مستقلة بعضها عن بعض ، وكأن لحظات الحياة الانسانية المتتابعة مستقلة بعضها عن بعض ، حتى

ليعطى الانسان ، أو ليجب عليه أن يعطى ، كلَّ لحظة استقلالها وقيامها بذاتها ، ولا داعى إذن للنظر إلى ما يترتب عليها مما يجرى فى لحظات تالية . أما الأبيقوريون فعلى العكس من ذلك ، ينظرون إلى لحظات الحيـاة الانسانية المتتابعة باعتبارها تـكوّن وحدة ، فيضطرون بالتالى إلى جعل اللحظات المكوّنة للحياة تعتمد الواحدة منها على الأخرى ، وبالتالى يجب أن نراعى اللحظة التاليـة ونحن ننظر إلى اللحظة السابقة . وإذا كانت الحـال على هذا النحو فقد يكون ما تتصف به لحظة مستقلة عن غيرها ومنظوراً إليها باعتبارها وحدة مستقلة ، مخالفاً كل المخالفة لما يجب أن ننظر به إلى هذه اللحظة باعتبارها جزءاً من كل . فإذا نظرنا إلى هـذه المسألة من الناحية الأخلاقية وجدنا أن لحظة ما منظوراً إليها باعتبارها مستقلة ، قد تـكون منعوتة بنعت اللذة ، ولـكنها لو نظرنا إليها باعتبارها جزءاً فى حياة كاملة ، وجدنا أنها تتصف بصفة الشر والألم . لأن النتائج التى تترتب عليها إذا ما قيست إلى ما فيها رَجَح الألمُ اللذةَ ، فـكانت مصدراً للشر والألم ، أى كانت بالتالى متصفة ، وبدرجة أكبر ، بصفة الألم . فالفارق إذن بين الأبيقوريين والرواقيين هو الفارق بين من ينظر إلى الحياة الأخلاقية ككلٍّ مكون من لحظات متصلة متوقفـة بعضها على بعض ، وبين من ينظر إلى الحياة الانسانية كلحظات مستقلة بعضها عن بعض ، فمن المنطق إذن أن يقول القورينائى إن اللذة أو السعادة الحقيقية هى فى تحصيل كل لذة كائناً ما كانت ، وكائناً ما كانت النتائج

المترتبة عليها . وكان من المنطق كذلك أن يقول الأبيقورى إن اللذة يجب أن تحصّل باعتبار نتائجها وباعتبارها حَلقة فى سلسلة متصلة حلقاتها بعضها ببعض ، وبالتالى خاضعة للتقويم وللترتيب التصاعدى . وهنا ينتهى الأبيقوريون إلى القول بتصاعد بين اللذات : فهناك لذات حسية صرفة من ناحية ، وهناك من ناحية أخرى لذات باطنة ، الأولى لذات إيجابية تتصف بأنها على حال من اللذة الإيجابية ، والأخرى لذات سلبية ليس لها معنى آخر إلا أنها خلو من كل انفعال وتأثر — ولهذا كان من الأحرى أن تسمى اللذات الأولى باسم اللذة بمعناها الحقيق ، وتسمى الثانية باسم الطمأنينة السلبية أو الأتركسيا . وإذا كانت الحياة ، منظوراً إليها فى مجموعها ، ستنتهى بنا قطعاً إلى القول بأن هذه اللذات الأخيرة أى الأتركسيا أعلى مقاماً لأنها أكثر دواماً من الأولى ، فالمقام الأول هو للأخلاق السلبية ، والذى يليه للأخلاق الايجابية . وذلك لأن اللذة الايجابية لا يمكن أن تتحقق فى واقع الحياة إلا إذا افترضنا للحياة امتداداً إلى غير نهاية ، ولما كان هذا مستحيلا ، فإن كل لذة فى الواقع إذا كانت إيجابية فستكون مصدراً للشر والألم ، لأنها لن تنتهى مطلقاً إلى أن تشبَع اشباعاً حقيقياً . فأبيقور يتفق مع أفلاطون فى أن اللذة مصدرها دائما ألم تنبع منه ، أى أن كل لذة تفترض ألماً مزاوجاً لها . وإذا كانت الحال كذلك ، فاللذات الايجابية تفترض ضرورة آلاماً ، بينما اللذات السلبية أو الأتركسيا لا تفترض ألماً ، كما أنها لا تفترض تنعماً إيجابياً ، وإنما

هى تفترض باستمرار الخلو من كل ألم، أعنى أنها أفضل بكثير من اللذات الايجابية، لأنها لا تتضمن على وجه العموم أى ألم. غير أن هذا يجب أن لا ينسينا أن الأصل الحقيق فى الأخلاق الأبيقورية أنها تقوم على اللذات وأن هذه اللذات الايجابية هى الأساس، وهى التى يجب أن يحرص الانسان كل الحرص على تحصيلها فى أخلاقه، حتى أن أبيقور يقول مراراً — ويزيد عليه تلميذه مترودورس — إن مصدر كل لذة هو البطن؛ وقد يكون المقصود بهذا أن الطعام أو الغذاء هو الأساس الأول أو الضرورى لكل حياة سعيدة، وليس معنى هذا فى الآن نفسه أنه هو كل السعادة، لأن أساس أى شىء ليس هو كل هذا الشىء. ولكننا نجد أقوالا صريحة جداً لأبيقور ولتلامذته تدل على أنهم يرمون دائما إلى تحصيل اللذات الايجابية الحسية المباشرة، وعلى كل حال فما لا شك فيه أن الأبيقوريين قد نظروا إلى اللذات الحسية باعتبار أنها الأساس للذات الباطنة والانفعالات السلبية.

فالأصل إذن فى كل فعل أخلاقى أن يتجه إلى تحصيل اللذة أو تجنب الألم، ومن الخطأ أن يُظنّ الأمر على العكس من ذلك. وأبيقور يسخر سخرية شديدة من هؤلاء الذين يندفعون وراء أوهام زائفة، هى أوهام أتباع الخير للخير، أو الفضيلة للفضيلة، بصرف النظر عن كل لذة أو تجنب الألم. ولكنه سرعان ما ينتقل من هذا القول المطلق إلى مذهبه اللذى، على أساس تقسيمه هذه اللذات إلى أنواع ثلاثة: فمن اللذات ما هو ضرورى وخير معاً،

ومن اللذات ما ليس ضرورياً ، وإن كان خيراً كذلك ، ومن اللذات أخيراً ما ليس بخير ولا بضرورى .

واللذات التى من النوع الأول ، هى الناتجة عن إشباع الحاجات الأولية للكائن الحى ، وتنقسم بدورها إلى عدة لذات ، أو إلى نوعين رئيسيين من اللذات : لذات حركية وأخرى سكونية . أما اللذات الحركية فهى التى تحدث أثناء إشباع الرغبة أو الحاجة ، واللذات السكونية هى التى تترتب على الحاجة ، وقد أشبعت . فالعطشان الذى يجد ماء فيشربه ، يشعر بلذة أثناء شربه ؛ وبعد أن ينتهي من الارتواء ، يشعر بلذة سكونية ، هى الخلو من الحاجة ، والخلو من الحاجة لذة سكونية ، لأنه ليس ثمت فعل ، أو انفعال حقيق من جانب الشخص الذى يعانيه . وهذه اللذات الضرورية الخيرة ، هى اللذات بالمعنى الحقيق ، وكل ما عداها من لذة ، فقيمته أقل بكثير جداً من هذه اللذات لأنها ليست ضرورية .

فالنوع الثانى من اللذات يتصف بأنه غير ضرورى ، بل إن الأحرى ألا يتبعه الإنسان ما دامت الطبيعة لم تهيأه لنا دائماً . فمثلا التأنق فى الملبس ، والتأنق فى المأكل ، كل هذا ليس بلذة ضرورية ، وإن كان خيراً ، لأنه يحدث اللذة ؛ ولهذا كان هذا النوع الثانى أقل درجة من النوع الأول ، لأن الطبيعة ضنينة كثيراً بتحقيق هذه الرغبات ، فالأحرى فى هذه الحالة أن يزيد الألم الناشئ عن عدم تحقيق هذه الرغبات ، أو تحقيقها بطريقة ناقصة غير وفيرة — الأحرى أن يُحدث هذا كله ألماً فى النفس

يفوق اللذة التى قد تُشبَع جزئياً عن طريق تحقيق هذه اللذات ؛

والنوع الثالث من اللذات ليس ضرورياً ولا خيراً فى ذاته . فهو ليس بضرورى ، لأن الميول الطبيعية لا تقصد إليه قصداً ولا تتطلبه باعتباره شيئاً مكملا لنوازع هذه الميول ، كما أنه ليس خيراً لأننا قلنا إن اللذة التى تحدث ألماً أكبر مما فيها فى ذاتها من خير وتنعم ، تعتبر شراً لا خيراً . وهذا النوع الثالث من اللذات من شأنه أن يحدث دائماً شعوراً بالنقص والحاجة ، أى أن يحدث من ناحية الجسم تألماً ، ومن ناحية النفس خلواً من الطمأنينة ، فهو شر إذن ، وبالتالى يجب أن يوضع فى المرتبة الأخيرة إن لم يكن هو والألم سواء . ومن أمثلة هذا النوع الثالث الشهوة البهيمية ، ثم الطمع أو الطموح ، فإننا نجد أن هذين النوعين من اللذات ليسا بضرورين ، لأننا لا نشعر بحاجة طبيعية أصلية نحو إشباع هاتين الحاجتين ، وإنما هو الوهم الذى يخيل إلينا أن من الممكن تجاوز الحدود لتحصيل لذة أكبر ، هو الذى يدفعنا إلى تحصيل هذا النوع ؛ كما أن الآلام التى تلازم دائماً هذا النوع ، أكبر قدراً بكثير جداً مما يتم من إشباع ، وقتى قطعاً ، لهذه الحاجات غير الضرورية . وذلك لأن جوهر كل طموح أو طمع ، أو شهوة بهيمية ، من شأنه أن لا يتحقق موضوعه باستمرار ، لأنه إذا تحقق هدف نزع إلى هدف آخر ، وإذا تحققت رغبة معينة ، فسرعان ما تنشأ رغبة أخرى تصبو نفس المرء إلى تحقيقها . وهكذا نجد باستمرار أن الأصل فى هذا النوع أنه حركى يعتريه الفناء فى كل

لحظة من لحظاته ، لأن الأصل فيه القضاء على ما هو ساكن من أجل تحصيل ماليس بعد ، أعنى أن حقيقة هذا النوع التغير والفناء ، أو التغير الذى مصدره الفناء ، والفناء الناشىء عن استمرار التغير .

ولهذا يجد أبيقور والأبيقوريون عموماً أن فى وسع المرء أن يحيا حياة سعيدة جداً ، لأن الحكيم هو الذى يتعلق بالنوع الأول فقط من اللذات ، ويحرص حرصاً ضئيلا على تحقيق النوع الثانى ، وينكر نهائياً لذات النوع الثالث . ولما كانت الطبيعة قد حققت دائماً حاجات الإنسان التى من النوع الأول ، ففى وسع المرء إذن أن يكون سعيداً باستمرار ، وكما يقول لوكرتيوس لا يمكن مطلقاً أن تخلو الطبيعة من كل الحاجات الضرورية . وهكذا يستطيع الحكيم الأبيقورى أن يحيا حياة سعيدة خالية ، من ناحية البدن ، حافلة بالطمأنينة السلبية ، من ناحية النفس ؛ والنعيم الذى يحيا فيه هذا الحكيم الأبيقورى ، لا يقل نصاعة وطهارة عما يحيا فيه الحكيم الرواق ، فلا حرج إذن فى أن يُشيد الأبيقورى بأخلاقه وما عليه هـذه الأخلاق من سمو ونقاء ، إن لم يكن أكثر من الرواق ، فعلى الأقل بالقدر الذى يستطيعه هذا الأخير .

وهكذا كانت حياة الأبيقوريين فى حديقة أبيقور ، تلك الحياة السعيدة الخالية من كل تألم ، والتى تشيع فيها الطمأنينة السلبية ، حياة ناعمة كأنعم ما تكون الحياة . ثم لا يفرق أبيقور فيما يتصل بالسعادة بين الفضيلة وبين اللذة ، فكل لذة فضيلة ، وكل فضيلة إنما مصدرها اللذة ، وهو لهذا لا يريد أن يلجأ إلى ذلك التقسيم

الرباعى التقليدى ، وإنما يقول إن هذه فضائل أولا ، لأن الحكمة بها يستطيع الإنسان أن يوازن بين اللذات بعضها وبعض ، كى يفضل الواحدة عن الأخرى ، وعن طريق هذا الحساب الدقيق وحده يستطيع أن يصل إلى تحقيق السعادة ، فهو يقول إذن بفضيلة الحكمة ، لأنها الوسيلة المؤدية إلى النظر الصحيح ، المؤدى إلى تحقيق السعادة باعتبارها مجموعة لذات . كما أنه يشيد كذلك بفضيلة العفة وضبط النفس ، لأنه عن طريق هذه الفضيلة يستطيع الحكيم الأبيقورى أن ينظم شهواته ، وألا يدع اللذات التى فى المرتبة الدنيا تطغى على اللذات التى فى المرتبة العليا ؛ فهى وسيلة قوية لكى يستطيع بها الحكيم الأبيقورى أن يحقق اللذات الصحيحة . كما أنه يأخذ أيضاً بفضيلة الشجاعة ، لأنه عن طريق الشجاعة يستطيع الانسان أن يخلو من كل خوف أو رهبة ، لأننا قلنا : إن السعادة فى النهاية تنحل إلى الطمأنينة السلبية ، ولكى تتحقق هذه الطمأنينة لا بد أن تخلو النفس من كل شعور بالخوف لأنه مصدر للاضطراب ، والشجاعة هى الفضيلة التى تحقق لنا هذا الخلو من الخوف . والعدالة كذلك يجب على المرء أن يحرص على تحقيقها ، إن فى نفسه أو بالنسبة للآخرين ، لأنه عن طريق العدالة يستطيع الانسان أن يظل آمناً ، آمناً من اتهام الآخرين له ، وآمناً كذلك من كل عذاب للضمير ، فالعدالة واجبة إذن لكى يتحقق هذا الهدوء الأخلاقى النفسى الذى ينشده الحكيم الأبيقورى .

ويُعنى أبيقور ، من بين هذه الفضائل الأربع جميعاً ، بالفضيلة

الأولى ، ألا وهى فضيلة الحكمة ، لأن المسألة ستنتهى عند أبيقور ، فيما يتصل بالمقياس الأخلاق فى اللذات ، إلى مفاضلة وموازنة مستمرة بين اللذات بعضها وبعض ، أى إلى عمل حساب دقيق لكل اللذات والآلام بعضها بالنسبة إلى بعض ، وكل منها فى داخل ذاته . وكل هذا لا يمكن أن يتم إلا إذا تيسر للانسان شعور دقيق وإدراك واضح لصفات اللذات والآلام ، أو بتعبير أدق من ناحية الكمية من اللذات والآلام . فإنه على الرغم من أن اللذة عند أبيقور لذة كمية قبل كل شىء ، إلا أنه يجب أن يلاحظ أن تقويم هذه اللذات الكمية إنما يتم عن طريق التمييز العقلى الذى يوازن بين هذه اللذات بعضها وبعض ، ويدعو إلى تحقيق الأولى منها ونبذ الأدنى .

وهكذا نجد أن أبيقور قد قال فى أخلاقه أيضاً بهذه الفضائل الأخلاقية المختلفة التى قالت بها الأخلاق عند أفلاطون وأرسطو إلى حد ما ، فكأنها فى الواقع من هذه الناحية لا تقل علواً وسمواً عن الأخلاق الأفلاطونية والأخلاق الأرستطالية . وإذا تحققت الفضيلة على النحو الذى بيناه بأن كان المرء يحرص على اللذات التى من النوع الأول ، ويضبط نفسه فيما يتصل بالنوع الثانى ، وينفر نفوراً تاماً من النوع الثالث ، فإن عليه إلى جانب هذه الناحية الإيجابية فى الأخلاق ، ولكى تتم له الطمأنينة السلبية المطلوبة ، والخلو من كل تألم ، أن ينظر فى الناحية السلبية من الأخلاق ، فيستبعد كل هذه الأشياء التى تعكر صفو هذه الحياة الناعمة المطمئنة التى يجب أن يحياها الحكيم الأبيقورى ، وهذه الأشياء التى تعكر

صفو الحياة عنده عديدة لا حصر لها ، ولكن أهمها شيئان : أولا الجزع من الزمان ، ثم الجزع من الموت . أما الجزع من الزمان فلا داعى له إطلاقاً ، إذ ينشأ هذا الجزع من فكرة خاطئة ووهم غريب هو وهم فكرة الخلود ، فيظل الانسان متأثراً بهذه الفكرة وهذا المعنى السابق ، مما يفسد عليه حياته الحقيقية التى يحياها ، ولن يحيا غيرها . ولما كانت هذه الفكرة وهما لا أساس له من الصحة كما تعلمنا الطبيعيات ، فواجب علينا أن نرفضها ، وبالتالى ألا نتأثر بها . هذا إلى أن اللذة لا تقاس بمدتها ، وإنما تقاس بشدتها ، فقد تكون لذة طويلة المدة ، ولكنها أقل درجة وشدة بكثير جداً من لذة أقصر مدة وأكبر شدة . فالمقياس إذن فى المفاضلة بين اللذات هو فى الشدة لا فى المدة . وعلى هذا فيجب على الحكيم أن يقتصر على هذه الحياة التى يحياها وحدها ، ولن يحيا غيرها ، وأن ينعم فيها بأقصى لذة ممكنة بأن يكون خالياً من كل تألم ، مطمئن النفس كأنقى ما تكون الطمأنينة ، وخير طريقة للمرء ينتظر بها المستقبل ، أو خير طريقة لانتظار الغد ، ألا ينتظر المرء من الغد شيئاً .

وثانى الأمرين ليس بأقل وهما من الأمر الأول ، ونعنى به الجزع من الموت . فهذا الجزع لا أساس له فى الواقع ، فطالما كنا نحيا ، فالموت ليس شيئاً ، وإذا متنا ، فلن نكون شيئاً ، وإنما الوهم هو الذى يصور لنا امتداد هذه الحياة ، وبالتالى يجعلنا ننظر نظرة رجعية إلى الوراء أو أمامية — والمعنى هنا واحد — ،

فنعتقد أنفسنا فى وضع الغد « الغيب » ، ونتصور جسمنا وقد انحل إلى أجزاء ، وأصبح جثة يأكلها الدود ، فهذه الصورة للانسان هى التى تحدث الجزع من الموت ، مع أننا فى هذه الحالة ، حالة تحلل الجثة ، لا نشعر بشىء لأننا غير موجودين من بعد ، فلا داعى إذن لتحقيق هذه النظرة الرجعية ، كما أنه لا داعى مطلقاً للتفكير فيما بعد الموت ، لأن ما بعد الموت لا يعنينا إطلاقاً ، ولهذا يجب أن نتخلص من هذا الوهم : وهم الجزع من الموت حتى نحيا الحياة السعيدة التى نرجوها .

وهكذا نجد أن الأخلاق الأبيقورية ، وإن كانت قد بدأت بمبدأ يخيل إلى المرء أنه حسى نفعى مادى وضيع ، نرى أنها على العكس من ذلك قد انتهت بأخلاق سامية كل السمو ، لا تقل فى نقائها وسموها عن الأخلاق المثالية ، التى يقول بها رجل مثل أفلاطون .

الشكاك

لم يختلف الشكاك فى شىء ، فيما يتصل بالغاية ، عن الرواقيين والأبيقوريين ، فكل هذه المدارس تتفق فى غاية واحدة هى أن يجعل الإنسان قصده من الفلسفة أن تكون مؤدية إلى أن يحيا المرء حياة سعيدة . فكما أن الرواقيين والأبيقوريين قد اتجهوا فى فلسفتهم إلى الأخلاق وإلى الناحية العملية منها ، كذلك اتجه الشكاك إلى الناحية العملية من الفلسفة ، فطالبوها بما طالبها به الرواقيون والأبيقوريون سواء بسواء . وكل ماهنالك من خلاف بين الطرفين ، أو بين كل هذه الأطراف جميعاً ، هو فى الوسيلة المؤدية إلى تحقيق هذه السعادة المنشودة من الأخلاق والفلسفة جميعها : فالرواقيون والأبيقوريون قد ظنوا أن تحصيل هذه السعادة يكون بالإيمان اليقينى ببعض المبادئ الميتافيزيقية الطبيعية الأصلية ، أى بتوكيد إمكان المعرفة وبناء الأخلاق على أساس ما يعتقده المرء ، مما تؤكده له معرفته ، بينما نجد الشكاك يقولون : إنه لكى يصل الانسان إلى الحياة السعيدة ، يجب عليه أن يرفض كل إمكانية المعرفة ، وبهذا يصل إلى حالة الطمأنينة السلبية التى ينشدها . ولهذا نجد الشكاك ينتسبون إلى نفس العصر الذى ينتسب إليه الرواقيون والأبيقوريون ، لأن هؤلاء وأولئك قد وضعوا غاية واحدة ، واتجهوا اتجاهاً واحداً ، ولم يكن موقف الشكاك غير

نتيجة ضرورية للموقف الذى وقفته تلك المدرسة الرواقية، والمدرسة الأبيقورية . بل وليس الشكاك فى مذهبهم غير تطوّر منطق لما أدت إليه الفلسفة اليونانية من قبل منذ عصر أفلاطون وأرسطو. فإننا نجد أولا أن المدرسة الميغارية قد عنيت بالجدل وبرفض تكوين التصورات على النحو السقراطى ، وحللت وبحثت كثيراً لدرجة تؤدى إلى سبيل الشك ، إن لم يكن إلى الشك فعلا . والفلسفة الأفلاطونية والأرسطية قد أدّت هى الأخرى إلى نوع من الشك ، لأن المشاكل التى أثارتها هذه الفلسفة لم تجد حلا شافياً عند تفكير أفلاطون وأرسطو ، بل تركت كثيراً من المشاكل معلقة ، تدعو إلى الاهتمام والظن أكثر مما تدعو إلى الثقة واليقين . ثم جاء الرواقيون والأبيقوريون فزادوا الموقف حرجاً على حرج ، بأن رفضوا الفلسفة التصورية الأفلاطونية وشكّوا فى قيمة الكليات واتجهوا إلى الحس ، مع أن الحس قد رُفض عند أفلاطون وأرسطو على أساس أنه لا يؤدّى إلى العلم اليقينى ، فكأن نظرية المعرفة عند الأبيقوريين والرواقيين كانت استمراراً شكياً لما بدأه الميغاريون ، مزوّداً بالمشاكل التى أثارها أفلاطون خصوصاً فى « تيتاتوس » وأرسطو فى نظريته العامة فى المعرفة . ولهذا لم يكن غريباً أن ينشأ تيار جديد يكون فى الواقع مركّب موضوع للموقفين المتعارضين : موقف الأبيقوريين وموقف الرواقيين . فإن التعارض الذى قام بين هاتين المدرستين قد تبيّن أنه تعارض لا يمكن أن نجد منفذاً فيه للتوفيق : كيف نوفق بين النظرة الذرية وبين النظرة الكلية

الكونية ، وكيف نوفق بين العلوّ وبين وحدة الوجود ، وكيف نوفق كذلك بين الضرورة الموجودة فى الطبيعة عند الرواقيين وبين الحرية وجانب الاتفاق الكبير عند الأبيقوريين ؟ كل هذا كان من شأنه أن يؤدى إلى نتيجة واحدة هى أن المعرفة ليست ممكنة ، وبالتالى يجب على الانسان أن يشك وأن يرتب حياته العملية على أساس هذا الشك . فقامت فى هذا العصر مدرستان رئيسيتان تقومان على الشك : الأولى مدرسة فورون ، والثانية مدرسة الأكاديمية الجديدة .

مدرسة فورود : فورون من مدينة ايليس ، وقد رحل مع الأسكندر فى إحدى رحلاته إلى الهند ، وأعجب بالفقراء الهنود . ولكننا لا نستطيع أن نقول إنه قد أخذ شكه عن المذاهب الهندية : أولا لأن منطق الفلسفة اليونانية يقتضى أن يكون هذا الشك محلياً عند اليونان ، كما أننا لا نعلم على وجه التدقيق هل عرف فورون شيئاً عن المذاهب الشكية عند الهنود . ولما عاد إلى بلاد اليونان ، كوّن مدرسة أو شبه مدرسة لم تستمر طويلا ولا يستحق أن يذكر من بين أعضائها غير شخص واحد ، هو تيمون .

لم يكتب فورون شيئاً ، ولذا لا نعلم فى الواقع عن مذهبه شيئاً يقينياً ، كما أن الأرجح أن ينظر إليه باعتباره شخصية ، قبل اعتباره مفكراً بمعنى الكلمة . فهو فى طريقة أخذه للحياة قد مثّل الشك أصدق مما ورد لنا من أقواله خاصاً بهذا الشك ؛ وعلى كل حال فقد ورد إلينا عن طريق تيمون ، ولن نستطيع أن نفرق بين

ما يقوله تيمون وبين ما قاله فورون . يقول تيمون فى عرضه لآراء المدرسة الفورونية إن الفلسفة الشكية تدور حول ثلاث مسائل : المسألة الأولى مسألة طبيعة الأشياء فى ذاتها من حيث إمكان معرفتها ، والمسألة الثانية مسألة الموقف الذى يجب أن يقفه الحكيم بإزاء طبيعة المعرفة التى لدينا عن طبائع الأشياء ، والمسألة الثالثة الموقف العملى الذى يستخلصه الانسان من هذا الموقف الفكرى .

أما فيما يتصل بمسألة طبائع الأشياء من حيث إمكان معرفتها ، فإنا نجد فورون ومدرسته ينكرون أن يكون للمعرفة الحسية أو للمعرفة العقلية أدنى قيمة في ايصالنا لمعرفة حقائق أو حقيقة الأشياء . فسواء النظر العقلى أوالادراك الحسى لا يستطيع أحدهما إلا أن يخدعنا دائما ، فنحن لا ندرك من الأشياء فى الواقع إلا ما « يبدو » لنا ، وكأن كل شىء فى الخارج هو بالنسبة إلى الذات المدرِكة مظهر فحسب ، أما طبيعة الشىء فى ذاته فلا سبيل إلى الوصول إلى معرفة كنهها . وإذا كانت المعرفة النظرية أو النظر العقلى يقوم على الحس ّ فما ينطبق على الحس ّ ينطبق بدوره على المعرفة العقلية إن لم يكن بالأحرى والأولى ، لأن النظر العقلى سيكون غير مباشر ، وكلما تعدّدت الواسطة ، كلما بعد الانسان عن الأصل ؛ فما ينطبق على الحس ّ من حيث أنه لا يستطيع أن يتأدى بنا إلى فهم ماهيات الأشياء ، ينطبق كذلك بطريقة أولى على النظر العقلى . ولم يفصّل فورون ولا مدرسته القول فى هذا الشك ، فلم يقيموا حججاً دقيقة تبيّن استحالة المعرفة الحقيقية لطبائع الأشياء ، ولم

يكشفوا شيئاً فيما يتصل بطبيعة الاحتمال وشروط المعرفة الحقيقية ، واستحالة وجود هذه الشروط بالنسبة إلى الانسان ، وإنما الحجج المشهورة ، وخصوصاً الحجج العشر المعروفة التى تمثل أعلى صورة بلغها الشك فى العصر القديم ، إنما ترجع لأول مرة إلى أنسيداموس. ولهـذا ، وعلى الرغم من أن آثاراً من هذه الحجج العشر لعلّه أن يكون قد قال به فورون ومدرسته ، لهذا كله لا نستطيع أن نقول إن فورون أو مدرسته قد وضحت المسألة أكثر من هذا .

وعلى أساس النتيجة التى انتهينا إليها فيما يتصل بهذه المسألة الأولى يجب علينا أن نقف فيما يتعلق بالمسألة الثانية ، لأنه إذا كان كل شىء ظاهرياً فحسب ، وكنا لا ندرك من الأشياء إلا مظهرها الخارجى دون أن نعلم شيئاً عن طبيعتها وحقيقتها الخاصة ، لم يكن أمامنا غير الاحتمال ، أو بتعبير أدق ، الظن الذاتى . لأن كل شىء سينحلّ بعد ذلك إلى أن يقول الانسان : « هكذا يبدو لى شىء من الأشياء » ، وهذا القول يدلّ أولا على أن كل شىء ظاهرى ولا نستطيع أن نعرف حقائق الأشياء ، ويدل ثانية على أن المسألة مسألة حالة ذاتية يكون فيها الشخص بإزاء هذه الظواهر الخارجية. فكأن اليقين — إن كان ثمة مجال للتحدث عن اليقين — إنما يقوم على الاعتقاد الذاتى بأن شيئاً ما هو كذا أو ليس كذا — وبهذا ، ولكى يكون الانسان آمناً من تضارب الآراء مما من شأنه أن يحدث قلقاً فى النفس — والغاية من الفلسفة عند هؤلاء أن يظل المرء مطمئن النفس — لا يمكن إذن إلا أن يرجع

الانسان على نفسه وينحصر فى داخلها ، وإذا طُلب إليه أن يحكم ، أو إذا طَلب إلى نفسه أن يحكم على حقيقة شىء من الأشياء ، فليس عليه حينئذ إلا أن يتوقف فلا يحكم بشىء ، لأنه لن يستطيع التيقن من شىء . وهذا ما يسمى باسم « تعليق الحكم » أو التوقف ἀφασία ، لأن الانسان إذا ما حكم على شىء ، فإنه يستطيع فى نفس الآن أن يحكم على الشىء نفسه بضد ما حكم به عليه أولا ، وإذا كان لكل رأى ما يعارضه ، وبنفس الدرجة من الاحتمال ، فلكى يخرج الانسان عن هذا التناقض المستمر الذى لا بد أن يجد فيه نفسه ، إذا ما رأى نفسه مضطراً إلى الحكم أو حينما يحكم أيًّا ما كان هذا الحكم ، لم يكن أمام الحكيم من سبيل إلا أن يتوقف عن كل حكم ، وهذا هو تعليق الحكم . وتعليق الحكم معناه فى هذه الحالة كذلك أن ينصرف الانسان عن أى كلام هو حكم من حيث أنه معبَّر عنه فى الخارج ، ولهذا فالوسيلة النهائية التى يجب أن يلجأ إليها الانسان هى أن يصوم عن الكلام فيصبح فى حالة صمت مطلق ، مما يسميه الشكاك ἐποχή . فما النتيجة للعملية التى يستخلصها الانسان بالنسبة لسلوكه بإزاء هذا الموقف الفكرى ؟ كلّ ما على المرء فى هذه الحالة هو أن ينشد ما نَشده من قبل الرواقيون والأبيقوريون من أن يظل الإنسان فى حالة طمأنينة سلبية باستمرار. فالغاية إذن من الناحية الأخلاقية هى الوصول إلى حالة الأتركسيا ἀταραξία . ولكن ،هل يستطيع الانسان أن يظل على هذه الحالة لا ينطق ولا يفعل ؟ هنا نجد أن فورون ومدرسته يميلون إلى نوع

من « الفعلية » مما سيظهر بوضوح فيما بعد فى الأكاديمية الجديدة عند أرسيزيلاس . فهم يقولون إنه لا حاجة للحكيم من أجل أن يفعل إلى المعلومات اليقينية ، بل يستطيع أن يكتفى ، من أجل الحاجة العملية ، بالأقوال المحتملة والظنيات ، فكأنهم لا يريدون إذن أن ينكروا كل معرفة ، بل يضطرون من الناحية العملية إلى القول بالظنيات ، مما من شأنه أن يؤدى إلى إمكان العمل .

ولن نستطيع أن نضيف شيئاً غير هذا إلى فورون ومدرسته. فقد كانت مدرسة قصيرة العمر ، ولم يكن مؤسّسوها من ذوى العقول الفلسفية المفكرة ، وإنما كانوا أقرب ما يكون إلى الحكماء الذين يحيون ، وبواسطة حياتهم يعبّرون عن اتجاههم الفكرى .

الأكاديمية الجديدة : وإنما قام الشك على أسس فلسفية ، ونما وتطور من الناحية النظرية بفضل الاتجاه الجديد الذى أخذته الأكاديمية ابتداءً من القرن الثالث قبل الميلاد . فقد بدأت الأكاديمية منذ ذلك الحين تتجه اتجاهاً علمياً ، وأصبحت أبعد ما يكون عن الأفكار التوجيهية الرئيسية عند أفلاطون واسپوسيپوس وإكسينوقراط . كما أن الطابع العلمى قد بدأ يغزو تفكير الأجيال التالية لإكسينوقراط ، فأصبحوا لا يفترقون فى شىء ، من حيث الهدف الأصلى الذى ترمى إليه الفلسفة ، عن الأبيقورية والرواقية . هذا إلى أنهم وإن عنوا عناية كبيرة بالناحية العلمية ، إلا أنهم لم يتجهوا بهذه الناحية العلمية الاتجاه القديم القائم على التيقن ، وإنما اتجهوا بها اتجاهاً أميل إلى الشك ،

فأصبحوا يشكون فى الأسس الرئيسية التى تقوم عليها المعرفة الانسانية . وزاد هذا الاتجاه وتوطد طوال القرن الثالث ، حتى أصبحت الغاية التى يتجه إليها أتباع الأكاديمية أن يحاربوا كل التيارات اليقينية ، سواء أكانت هذه التيارات ممثلة فى شخصية الأقدمين ، أو كانت ممثلة فى شخصية معاصرين ، خصوصاً فيما يتصل بهؤلاء الأخيرين ، فإن الأكاديمية فى هذا الدور قد وجهت عناية كبرى إلى معارضة الرواقية ، على الأخص فى نظرية المعرفة . أما فيما يتصل بالناحية العملية أو الأخلاق ، فلا فارق فى الواقع فى الاتجاه وفى الأهداف ، ولهذا نستطيع أن نجزم بأنه كان للرواقية نصيب ضخم فى نشأة هذا التيار الجديد ، ولو أن هذا النصيب كان نتيجة للمعارضة لا للأخذ والتأثر ؛ فمهما قيل إذن فيما يتصل بالاتصال المباشر بين زينون الرواق وبين مؤسس الأكاديمية الثانية أو الأكاديمية الجديدة وهو أرسيزيلاس ، إلا أنه من غير المشكوك فيه أن الرواقيين قد أثروا تأثيراً كبيراً فى نشأة هذا الاتجاه الجديد ، حتى لنرى أن ما بقى لنا من عرض لمذهب أرسيزيلاس يكاد ينحل فى النهاية إلى نقد لنظرية المعرفة عندهم (أى عند الرواقيين) . ويظهر أثر هذا التعارض المستمر والنقد الدائم من جانب الأكاديمية ضد الرواقية — كما سيظهر فيما بعد — فى الطور الثالث للأكاديمية أى فى الأكاديمية الثالثة ، وهو الطور الذى يتزعمه كرنيادس ، حتى أن كرنيادس يقول : إنه لولا كريسيفوس لما كان كرنيادس .

بدأ أرسيزيلاس بأن بيّن أن كل المذاهب السابقة إنما اتجهت

دائماً إلى عدم التيقن بعكس الرواقية ، وهو هنا يهيب بپرمنيدس وسقراط وأفلاطون وأرسطو ، فضلاً عن كثير من الطبيعيين الأقدمين ، فهؤلاء جميعاً ينظر إليهم أرسيزيلاس باعتبارهم ميالين إلى عدم التيقن من شيء ، وإلى عدم التوكيد فيما يتصل بأي مسألة من المسائل الرئيسية ، وهو لهذا يحاول دائماً أن ينقد كل المذاهب التيقنية والتوكيدية السابقة والمعاصرة . ويعنى خصوصاً بنظرية المعرفة عند الرواقيين ، فيقول إن هذه النظرية مملوءة بالتناقض ، وذلك لأن الرواقيين يفرقون أولا بين نوعين من المعرفة : بين العلم وبين الظن . أما العلم فيضيفونه إلى الحكيم ، وليس للحكيم وسيلة من وسائل المعرفة غير العلم ؛ أما الظن فيضيفونه إلى الجاهل . وهناك نوع ثالث وسط بين الاثنين ، هو الإدراك الحسى أو التصور ، وهذا يقولون عنه إنه من شأن الحكيم والجاهل . فأتى أرسيزيلاس فأنكر عليهم هذا القول وقال : إنكم تقولون إن الحكيم لا يتصف إلا بصفة العلم ، والجاهل لا يتصف إلا بصفة الظن ، فكيف تقولون بعد ذلك إنهما يشتركان معاً فيما يتصل بالإدراك الحسى أو التصور ؟ فإما أن يكون الإدراك الحسى علماً فيضاف إلى الحكيم ، وإما أن يكون ظناً أو جهلا فيضاف إلى الجاهل ؛ فلا مجال إذن للتحدث عن موقف وسط بين العلم والظن . هذا إلى أن تعريف الرواقيين للادراك الحسى تعريف غير صحيح أو متناقض ، لأنهم يقولون عن الإدراك الحسى إنه الاقتناع بتصور ما ، ولكنهم يقولون من ناحية أخرى إن الاقتناع هو الاعتقاد بقول من الأقوال ،

أعنى أن الإدراك الحسى سيرجع فى النهاية إذن إلى الأقوال ، وهذه الأقوال قد شك فيها الرواقيون وأنكروا إمكانيتها من حيث أنها تعبر حقيقة عن طبائع الأشياء ، فعلى هذا لا يستطيع الرواقى إلا أن يتناقض مع نفسه حين يقول إن الإدراك الحسى ممكن باعتباره مؤدياً إلى المعرفة الصحيحة . ولهذا ينكر أرسيزيلاس الإدراك الحسى تمام الإنكار ، كما ينكر التصور الذى ينشأ عن الادراك الحسى ، أى الصورة التى تنطبع فى الذهن صادرة عن الأشياء الخارجية . وهو هنا يورد هذه الحجج التقليدية التى نجدها ستستمر فى نقد الادراك الحسى والصور الحسية ، حتى التأملات الأولى لديكارت ، وهى حجج عرضها بوضوح شيشرون ثم القديس أوغسطين ، وتقوم كلها على أساس أن الاحساسات تصور لنا الأشياء أحياناً كثيرة بخلاف الواقع ، فهذا يحدث مثلا فى الأشباح التى تتراءى أمام الانسان فى الظلام ولا وجود لها فى الواقع . وكذلك ما يراه الانسان فى الأحلام والالهامات والتنبؤات القائمة على السحر أو العرافة . فكل هذا يدل على أن الحس خدّاع ، وأن الادراك الحسى لايقوم على صور حقيقية موجودة فى الخارج . ثم يضيف أرسيزيلاس إلى هذا النقد أنواعاً أخرى من الحجج ، تبين طابع الديالكتيك الذى كان واضحاً جداً فى الأكاديمية فى هذا الدور . والحجج التى تذكر لنا عنه — وهو لم يترك شيئاً من المؤلفات ، لأنه لم يكتب شيئاً — تدلنا على أنه اتبع كل قواعد الديالكتيك فى نقده للرواقيين أو للتوكيديين بوجه عام . وينسب

إليه كثير من هذه الحجج الجدلية الشائعة المعروفة ، خصوصاً فيما يتصل بما هو معروف فى المنطق باسم « القياس المركب مفصول النتائج » ؛ فمثلا القياس المركب مفصول النتائج المشهور المعروف باسم « كومة القمح » أو « تعريف الأصلع[١] » ، ففى هذه الأحوال كلها نرى أن أرسيزيلاس يقصد من وراء هذه الحجج أن يبين عن طريق الجدل استحالة التعريفات والحدود ، واستحالة المعرفة من هذه الناحية .

وهكذا رمى أرسيزيلاس من وراء هذا إلى بيان استحالة نوع المعرفة الوحيد الذى قال به الرواقيون . وهنا يختلف المؤرخون فيما يتصل بالغاية من هذا النقد : هل يقصد أرسيزيلاس من ورائه أن يبين أن المعرفة الحسية وهمية فيجب بالتالى الالتجاء إلى المعرفة النظرية فحسب ، وبهذا يكون مؤيداً لمؤسس الأكاديمية الأول أفلاطون ، أو هل يقصد من وراء هذا النقد للادراك الحسى أن يكون ذلك فى الآن نفسه نقداً لكل معرفة ؟ الواقع أن النصوص تدل ، والاتجاه العام لكل أقوال أرسيزيلاس يؤذن ، أنه لم يقصد مطلقاً إلى الأمر الأول ، وإنما اعتبر أن نوع المعرفة الوحيد الممكن هو الادراك الحسى الذى قال به الرواقيون ، ثم وجه نقده من بعد هذا إلى النظر العقلى ؛ فإذا كان النظر العقلى يقوم على الادراك الحسى ، فما يصيب الأساس يصيب البناء . وهكذا يكون أرسيزيلاس قد قصد من وراء نقده للادراك الحسى أن ينقد فى الآن نفسه ما يقوم عليه الادراك الحسى ، وهو النظر

العقلى ، وتبعاً لهذا كله نستطيع أن نقول إنه قصد من وراء هذا إلى إنكار كل معرفة ، سواء الحسية منها أو العقلية . ولما كان قد رأى استحالة المعرفة الحسية ، رأى نفسه مستغنياً عن أن ينقد المعرفة النظرية على حدة ، ولهذا لم يبق لنا شيء يذكر عن نقده للعلم أو المعرفة النظرية .

ثم نرى بعد ذلك أن أرسيزيلاس لا ينكر من ناحية العمل كل معرفة ، بل يقول إن على الانسان فى هذه الحالة أن يلجأ إلى الظن كما قال فورون من قبل ، وأن يتبع فى هذه الحالة ماهو تقليدى أو متبع ، ثم يقيم هذا الرأى على أساس فلسفى فيقول إن القدماء كانوا يظنون دائماً أن المعرفة متصلة بالعمل ، وأنه لا عمل ، أو لا إرادة ، إلا إذا سبقت ذلك معرفة وعلم . أما أرسيزيلاس فينكر عليهم ذلك القول ، ويقول : بل لعل العكس أن يكون دائماً الصحيح ، فنحن نعمل أولا ، ثم نبحث بعد فيما يبرر هذا العمل . والفعل الخير هو هذا الذى يفعله الانسان أولا ، ويرى من بعد أن هذا العمل معقول ، فالفكرة بنت الحركة ، والعلم ابن العمل ؛ فلا حاجة بنا إذن فيما يتصل بالناحية العملية إلى أن نكون عالمين ، سواء أكان هذا العلم يقيناً أو كان ظناً .

كرنيادس : ولا بد لنا أن نعبر فترة طويلة حتى نستطيع أن نصل إلى ممثل رئيسى للشك فى داخل الأكاديمية ، وهذا الممثل يعتبر أهم شخصية أوجدتها الأكاديمية فى ميدان الشك ، ومن أهم الشخصيات التى ظهرت فى الشك القديم ، ونعنى به

كرنيادس الذى ظهر فى القرن الثانى قبل الميلاد . وفى هذا القرن وفى القرن السابق عليه مباشرة ، أى فى الفترة بين أرسيزيلاس وبين كرنيادس قد حدثت أحداث ضخمة من الناحية السياسية أثرت تأثيراً كبيراً فى الحياة اليونانية عموماً ، وأثرت كذلك فى تطور الفلسفة وانطباعها بطابع خاص ، لأن السيادة الرومانية قد بدأت فى القرن الثانى ، وانتهت تقريباً بأن بسطت سلطانها على بلاد اليونان سنة ١٤٦ ق . م ، وقد صادفت الأكاديمية فى هذا الدور انتعاشاً على يد كرنيادس ، الذى لا نعرف على وجه التدقيق إلا تاريخ وفاته سنة ١٢٩ . إلا أن كرنيادس لم يكتب شيئاً ، وكل ما نعرفه عن مذهبه ، إنما نعرفه بواسطة تلميذه كليتوماخوس الذى رأس الأكاديمية بعده ؛ وكذلك لم يبق لنا كلام كليتوماخوس نفسه ، وإنما بقيت لنا شذرات قليلة وعرض معتمد على كليتوماخوس لمذهب أستاذه كرنيادس ، وذلك فى كلام سكستوس امبريكوس ، وفى كلام شيشرون خصوصاً فى كتابه المسمى « الأكاديميات : الأولى والثانية » . بل إن العرض الكامل الذى وضعه شيشرون فى الأكاديميات الثانية لمذهب كرنيادس ، قد فقد هو الآخر ، ولم يبق لنا إلا عرض ناقص فى خلال كتاب شيشرون هذا . وعلى كل حال فإن كرنيادس يعتبر بحق المؤسس الفلسفى الحقيقى للشك فى الأكاديمية .

ونجد منذ اللحظة الأولى أن هناك اختلافاً كبيراً فى طريقة عرض مذهب كرنيادس الشكى : فالبعض من الأقدمين ، وهم

هنا يقولون إنهم يعتمدون مباشرة على كليتوماخوس ، يذكرون أن كرنيادس قد ظل مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس من حيث تعليق الحكم ، وإنما هو توسع فقط فى شرح هذه النظرية ، ولم يكن من شأن هذا التوسع أن يغير كثيراً فى المبدأ الأصلى ، وهو تعليق الحكم ؛ ولكنا نجد على العكس من ذلك بعضاً من الأقدمين يذكرون عن كرنيادس أنه قد تخلى عن مبدأ تعليق الحكم لما رأى فيه من شدة وغلو ، وحاول أن يحل مشكلة المعرفة على طريقة احتمالية مخففة ، ولهذا عنى عناية كبيرة بنظرية « الاحتمال » ، وبدرجات المعرفة ، لكى لا يرفض نهائياً أن لا يحكم على شىء . وأغلب المؤرخين المعاصرين على أن هذا الاتجاه الثانى لم يكن الاتجاه الصحيح الذى اتخذه كرنيادس ، وإنما يميلون إلى القول بأن كرنيادس ظل مع ذلك مخلصاً لمبدأ تعليق الحكم ، ويسوقون للدلالة على هذا سبباً تاريخياً ، هو أن الأكاديمية بعد كليتوماخوس قد تغيرت وأخذت اتجاهاً جديداً قريباً من الاتجاه التوكيدى عند الرواقيين . فلم يكن غريباً إذن ، وهم يعرضون مذهب كرنيادس ، أن يقرّبوا هذا المذهب من اتجاههم الجديد ، أى أن يشوهوا الاتجاه الأصلى الحقيقى عند كرنيادس ، فلا يجعلونه مخلصاً لمبدأ أرسيزيلاس .

وأيّا ما كان الأمر ، فإن أبحاث كرنيادس فى المعرفة تتجه كلها إلى نقد نظرية الأبيقوريين فى المعرفة : ذلك أن كرنيادس ينكر أولا الادراك الحسى ، كما ينكر النظر العقلى ، ويستخدم هنا

البراهين التقليدية الخاصة بخداع الحواس ، وبأن المعرفة النظرية تقوم على الحواسّ ، فما يجرى على الحواس يجرى بالتالى على المعرفة التقليدية ؛ وهكذا نرى أنه فى هذا كله لم يأت كرنيادس بشىء جديد ، وإنما الجديد عنده أنه جاء بالناحية الايجابية فيما يسمى باسم معيار الحقيقة ، فهذا المعيار يحاول أن يضعه على أساس إيجابى فيقول ، إن المشكلة الحقيقية فى الواقع ليست مشكلة الصلة بين الامتثال وبين الموضوع الخارجى ، وإنما هى مشكلة الصلة بين التصور وبين الذات المدرِكة . ذلك لأننا لو بحثنا فى التصورات من حيث صلتها بالموضوعات الخارجية لما أمكننا أن نجد شيئاً يشهد لنا إن بالاتفاق أو بالاختلاف ، أعنى أن الامتثال كامتثالٍ ليس فى طبيعته ضمان لكونه منطبقاً على الموضوع الخارجى ، فإن المقارنة لا يمكن أن تتم لأن أحد طرفى المقارنة غير موجود وهو حقيقة الموضوع الخارجى فى ذاته ، ومن هنا لانستطيع أن نقول أهناك اتفاق أم اختلاف ، أى صحة وبطلان ، فيما يتصل بتعبير الامتثال عن الموضوع الخارجى . وإنما نستطيع أن نتبيّن هذه الصلة فيما يتعلق بالامتثال والذات المدركة ؛ فلدينا الطرفان هنا حاضران ، لأننا نجد من ناحية أثراً يأتى إلينا من الخارج صادراً عن موضوع ما ، ونجد من ناحية أخرى ذاتاً تهب هذا الأثر صفة الرفض أو الموافقة والتيقن ، وبدرجة ما تكون هذه الموافقة أو الاقتناع أو التيقن يكون بالنسبة إلى الانسان مقدارُ الصواب فى الشىء الخارجى . فكأن المسألة ترجع فى نهاية الأمر إلى الذات

المدركة لأنها وحدها التى تقرر ما إذا كانت الأشياء قابلة للموافقة (التيقُّن) أو الرفض ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن الذات قبل أن تعلم شيئاً هى جاهلة بهذا الشىء ، والانسان الجاهل لا يستطيع أن يحكم على شىء حكما ما ، ولذا فإن الشخص الذى يريد أن يعلم شيئاً يحكم عليه — لأن التيقن ليس شيئاً آخر غير الحكم — أو الحكم — كما قلنا من قبل — هو التيقن ؛ نقول إن التيقن سيقوم على الجهل ، أى أننا لا يمكن أن نصل إلى معرفة صحيحة ، ليس فقط بحقيقة الأشياء ، بل وبما تبدو عليه بالنسبة إلينا فى الخارج ، وهكذا نجد أن المعرفة غير ممكنة .

ولكن يلاحظ مع ذلك أننا هنا بعيدون عن ذلك التعارض الشديد الذى وضعه أرسيزيلاس والشكاك المتقدمون بين اليقين المطلق والجهل المطلق ، لأن المسألة هنا ليست على هذا النحو من التطرف ، إذ يفرّق كرنيادس بين درجات مختلفة من اليقين ، وبالتالى لا ينظر إلى المعرفة باعتبار أنها تقوم على قطبين متعارضين بينهما هوة ، هما اليقين المطلق والجهل المطلق . فالمهم إذن فيما أتى به كرنيادس فى مذهبه الجديد قوله بتدرّج الحقائق ، وبأن الانتقال من اليقين إلى الجهل ومن الجهل إلى اليقين يتم بطريقة تدريجية قد لا يمكن الشعور بها ، أعنى أنه لا يمكن التفرقة بدقة بين الخطأ والصواب .

ثم نراه يستخدم من أجل هذا ، هذه الحجج التقليدية التى استخدمها أرسيزيلاس فيما يتصل ببراهين الكومة أو حجة

الكذاب ؛ وبواسطة هذه الحجج وأمثالها يتبين أن الحدود بين الخطأ والصواب حدود قلقة عائمة ، وبالتالى لا وجه فى الواقع للوصول إلى اليقين المطلق ، وانما كل ما يجب على الانسان أن يفعله هو أن يأخذ ببعض الآراء المحتملة لكى يستخدمها من بعد فى العمل . ثم يذكرون بعد ذلك عن كرنيادس أنه حاول أن يقيم فلسفة طبيعية مشابهة تماماً لفلسفة هرقليطس ، والصلة بين طابع فلسفة هرقليطس فى التغير الدائم وبين نظرية الاحتمال كما عرضناها هنا واضحة ، ولكن يعنينا خصوصاً فيما يتصل بالطبيعيات نقد كرنيادس للنظريات الرئيسية للرواقيين فى الطبيعيات خصوصاً فيما يتصل باللاهوت ، ولذلك سنعنى بأن نذكر نقد كرنيادس لفكرة الله عند الرواقيين .

يقول الرواقيون إن الله يتصف بالحياة وبالفضيلة ، فيقول كرنيادس اعتماداً على مبادئ الرواقيين أنفسهم إن هذا يؤدى إلى تناقض . لنبحث فى هذا التعريف لله ، فنجد أولا أن الله يتصف بالحياة ، وما هو متصف بالحياة يتصف قطعاً بالاحساس ، لأن كل حى حساس ، ويكون لله من الاحساسات ما للانسان على الأقل ، أعنى أن لله مثلا حس الذوق فهو يشعر تبعاً لهذا بالمر والعذب ، وشعوره بالمر والعذب من شأنه أن يحدث تغيراً فيه ، إذ يحدث العذب أثراً هو اللذة والمر يُحدِث الألم . فمن هذا يتبين أن الله ، مادام متصفاً بالحياة ، فهو متصف بالتغير من حيث أنه خاضع للتأثر ؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى بقية أنواع الحس . هذا إلى أننا إذا نظرنا إلى الحس

من حيث طبيعته وجدنا أنه عبارة عن تغير استحالة يحدث فى الذات الحاسّة ، أى أن كل إحساس يتضمن من هذه الناحية كذلك تغيراً ؛ فإذا كان الله متصفاً بالحياة فهو قابل للتغير ، ولكن ما يتغير لا يمكن أن يكون أزلياً أبدياً ، ولهذا فإن فكرة الحياة تتناقض مع طبيعة الله الأولى وجوهره الأصلى وهو أنه أزلى أبدى. والنتيجة عينها نصل إليها إذا ما نظرنا إلى الصفة الثانية التى يتصف بها الله وهى صفة الفضيلة ، فنجد أن الله إذا ما اتصف بالفضيلة — وتبعاً لمبدأ الرواقيين الذى سبق أن ذكرناه من أن الفضيلة واحدة ، والحاصل على فضيلة حاصل على كل الفضائل — نقول تبعاً لهذا لا بد أن يكون الله حاصلا على جميع الفضائل ؛ ومن بين هذه الفضائل لا بد أن يكون متصفاً بفضيلة العفة أى مقاومة الشر ، ولا يمكن لهذه الفضيلة أن توجد إلا إذا كان الانسان خاضعاً للتأثر بالشر ، ولا يكون الشىء قابلا لهذا إلا إذا كان قابلا للتغير أى للتكيّف بأحوال مختلفة من خير وشرّ ، أعنى أن الله سيكون إذن قابلا للتغير ، وإذا كان قابلا للتغير فلن يكون حينئذ أزلياً أبدياً ، وهذا يتنافى مع جوهر الله . وكذلك الحال بالنسبة إلى كثير من الصفات التى ننسبها الى الله ، فمثلا لا يمكن أن ننسب الى الله صفة اللاتناهى ولا صفة التناهى ، فلا يمكن أن يكون لا متناهياً ، لأنه اذا كان كذلك فلن يكون ذا روح ، واذا كان متناهياً فسيكون هناك شىء يحتويه أكبر منه يخضع له ، أى لن يكون إلهاً . كما لا يمكن أن يكون متصفاً بأنه لا جسمى ، كما

لا يمكن أن يتصف بأنه جسمى . إذ لا يمكن أن يكون لا جسمياً ، لأن اللاجسمى تبعاً لمبادئ الرواقيين أنفسهم أو اللاجسمى عند الرواقيين هو الذى لا يفعل مثل (الزمان والمكان كما رأينا من قبل) ؛ فهو اذن لن يفعل ، وهذا يتنافى مع صفة أولى من صفات الله وهى الفعل . كما أنه لا يمكن أن يكون جسما لأن الجسم فانٍ ، والله غير قابل للفناء . كما لا يمكن كذلك أن تضاف إليه صفة الكلام ولا عدم الكلام : فلا يمكن أن تضاف إليه صفة عدم الكلام لأن الناس يشهدون جميعاً بالوحى ، كما لا يمكن أن يكون الله متصفاً بصفة الكلام لأن كل كلام يستدعى استحالة وتغيراً فى الذات المتكلمة ، أعنى أنه لابد فى هذه الحالة من أن نفترض فى الله تغيراً ، وهذا يتنافى مع الأزلية والأبدية . وهكذا نجد كرنيادس قد عنى ببيان التناقض الذى يقع فيه الإنسان إذا ما حاول أن يصف الله بصفات إيجابية كالحياة والعلم والكلام ، إلا إذا فهمنا هذه الصفات بأنها ليست كصفات البشر ، فكأنه كان مبشراً إذن ، عن طريق هذا النقد ، بمنهج اللاهوت السلبى الذى سيأتى فيما بعد سواء فى المسيحية أو فى الإسلام ، وهو منهج إضافة صفاتٍ ، كلها سلوب ، إلى الله .

وكذلك نجد كرنيادس قد وجّه كثيراً من النقد لبعض المذاهب الأخرى الرواقية خصوصاً مذهبهم فى العِرافة ، وقد كان للعِرافة أثر كبير جداً عند الرواقيين ، وكانوا يؤمنون بها أشد الإيمان . فنجد كرنيادس يردّ عليهم فيقول ، إن الحادث المستقبل

إما أن يكون اتفاقياً فلا يمكن تحديده ومعرفته ابتداءً ، وإما أن يكون ضرورياً فنستطيع أن نعرفه عن طريق العلم ، ولا حاجة بنا فى هذه الحالة إلى العرافة والمفاءلة ... الخ .

ثم ينقدهم مرة أخرى فيما يتصل بفكرة المصير والحرية أو الجبر والحرية ، فإن كريسيفوس قد حاول أن يبين أن ليس ثمت تناف بين الحرية وبين المصير أو الجبر ، فقال كرنيادس بأنه إذا كان ثمت قَدَر ومصير فلا يمكن التحدث عن الحرية . كما أنه نقد نظريتهم فيما يتصل بالصلة بين المصير وبين العلية ، فإن الرواقيين يقولون إن العلية المطلقة تؤذن بالمصير المطلق ، فإنا إذا نظرنا إلى الحوادث باعتبارها متسلسلة تسلسلا دقيقاً علّياً كانت الأشياء كلها مرتبة معينة بطريقة لا تقبل شيئاً من الاتفاق . ولكن كرنيادس يقول لهم : قد يكون هناك مصير ولا تكون هناك علية مطلقة على هذا النحو ، إذ هناك أنواع من العلل قد تأتى من خارج فتدخل فضولية على سلسلة العلل وتحدث الأثر المطلوب . أى أنه ، بعكس ما يقوله الرواقيون من الترابط التام الدقيق بين العلل بعضها وبعض ، يقول هو إن الطبيعة لا تخضع لهذه العلية المطلقة ، بل تخضع كذلك لنوع من التدخل الخارجى والانفصال بين الأشياء علّياً .

هذا كل ما يعنينا من مذهب كرنيادس . ومنه نرى أن كرنيادس كان دافعاً إلى تحديد صفات الله تحديداً دقيقاً ، وإلى فهم كثير من المسائل الأصلية فى العلم ، كالعلية ، على النحو الصحيح .

أما تلميذه كليتوماخوس ، فلم يفعل شيئاً أكثر من أنه عرض أقوال أستاذه ، ولم يأت بشيء جديد مطلقاً ، فلا داعي إلى الكلام عنه .

الشكاك المحدثون : أخذ الشك عند اليونان فى القرن الثانى بعد الميلاد وجهاً جديداً يختلف كثيراً عن الوجه الذى كان عليه الشك القديم . فقد أصبح هذا الشك مدرسة قائمة بذاتها وأصبح أصحابه يلجأون إلى البرهنة الدقيقة والتفصيل للحجج التى يقوم عليها موقفهم هذا فى نظرية المعرفة . وأشهر الشكاك الذين يمثلون هذا الشك الجديد أنسيداموس ، ولحسن الحظ بقى لنا منه كتاب الأقوال الفورونية ، فقد أبقاه لنا فوتيوس البيزنطى فى مجموعة كتبه ، تحت رقم ٢١٢ . وفى هذا الكتاب يحاول أنسيداموس أن يبين أن موقف فورون هو الموقف الوحيد الذى يؤدى إلى الحياة المطمئنة السعيدة التى ينشدها كل إنسان . والحجج المشهورة التى قيلت ضد إمكان المعرفة ، تكاد ترجع إلى الحجج التى صاغها أنسيداموس . ونستطيع أن نقسم أنواع الحجج المختلفة التى قدمها فى هذا الصدد إلى أنواع متعلقة بفكرة العلة ، وأنواع أخرى متعلقة بنظرية المعرفة عموماً . ففيما يتصل بفكرة العلة ، نراه يوجه نقده فى هذه الناحية خصوصاً إلى الأبيقوريين ؛ وهو يقول من أجل هذا أولا : هل يمكن أن نتصور العلة باعتبارها خفية ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، فهل يمكن للعلامات الظاهرة أن تكون دليلا على علل خفية ؟ ثم إن العلامات

يمكن أن تفسر تفسيرات مختلفة ، فالعلامة الواحدة قد تدل ، أو يفهم منها الإنسان أنواعاً من الفهم عدة . فالأطباء ، مثلا ، الذين يَجِسُّون نبض إنسان ما يئوّلون هذا النبض تأويلات مختلفة . هذا إلى أن الأبيقوريين يضطرون فيما يتصل ببعض المسائل إلى الاقتصار على مصادرات يُسلَّم بأنها هى العلل لشىء ما ، كما أنهم فى أحيان أخرى يقولون بعلل لا يستخلصون منها مع ذلك كل ما تقتضيه ، كما أنهم لا يفرّقون بين الآثار المختلفة التى تنشأ عن شىء واحد . ومن هذا كله يتبين أن فكرة العلية فكرة غير صحيحة .

ويضاف إلى هذه الحجج ضد العلية حجج أخرى ضد المعرفة بوجه عام ، وهى الحجج العشر المعروفة باسم « المواقف الشكية » . فالحجة الأولى تقول أولا بأن الإنسان يختلف عن الحيوان ، فما ينطبق على الحس الحيوانى لا ينطبق على الحس الإنسانى ، وبالتالى يختلف الإحساس بالنسبة إلى كل من الإنسان والحيوان . وهنا نجد أن سكستوس أمبريكوس فى عرضه لهذه الحجة يضيف إلى ذلك أن الحيوان أرفع مقاماً من الإنسان .

والحجة الثانية هى أن الاحساسات تختلف باختلاف الأفراد ، إن فيما يتعلق بالنفس أو بالبدن . والحجة الثالثة أن الاحساسات فى إدراكها لشىء ما تختلف فيما بينها وبين بعض فى إدراكها لهذا الشىء ، فهذا الحس يصوره على نحو غير الذى يصوره عليه الحس الآخر . والحجة الرابعة ، هى أنه فى داخل الحس الواحد تختلف الإحساسات التى من نوع واحد ، بحسب اختلاف حالة الشخص

أثناء الحس . والحجج الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة ، تتعلق بالأحوال المختلفة التى بها لا يكون الاحساس صحيحاً فى الواقع من حيث الاختلاف فى الادراك الحسى بالنسبة إلى البعد ، أو صلة شىء بشىء ، أو مقداره ... الخ . ففى هذه الأشياء يلاحظ دائماً أن هناك اختلافاً بين الحواس بحسب هذه الاضافات أو النسب . والحجة العاشرة والأخيرة تتعلق بما هناك من أخطاء كثيرة فى المعرفة التقليدية ، التى يأخذها الخلف عن السلف .

إلا أن الصورة الكاملة الدقيقة للحجج التى قال بها الشكاك ضد إمكان المعرفة ، تتمثل على وجه الدقة ، لا عند أنسيداموس ، بل عند أغريبا ، وكل من أنسيداموس وأغريبا قد عاشا معاً تقريباً فى حوالى القرن الأول قبل أو بعد الميلاد . فقد صاغ أغريبا الحجج الخمس المشهورة ضد إمكانية المعرفة فقال : الحجة الأولى إن كل قول يمكن أن نضع بإزائه قولا آخر معارضاً له ، وفى نفس الدرجة من اليقين ، وهذا ما يسمى باسم التعارض ، أو التناقض . والحجة الثانية : أننا لو قلنا إن المبادئ ممكن أن تعرف ، فلا يمكن أن يتم ذلك إلا عن طريق المصادرات ، أعنى أن كل قول يتصف بصفة « الافتراضية » . والحجة الثالثة : أنه لكى يبرهن على قول ، لا بد أن يستخدم قول أسبق منه ، وهكذا باستمرار إلى غير نهاية ، فكأننا سننتهى إلى تسلسل غير منقطع . والحجة الرابعة : أنه لكى يبرهن على شىء ، لن يبرهن

عليه إلا بنفس الشيء ، وهذا ما يسمى باسم « الدور » . والحجة الخامسة والأخيرة ، هى المعروفة باسم « حجة الدائرة المقفلة » ، ومعناها أن كل إثبات لإمكانية المعرفة ينطوى قطعاً على دور ، وذلك لأننى حينما أثبت إمكانية المعرفة ، أوقدرة العقل على المعرفة ، لن أستطيع أن أثبت ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل ، فكأننى أثبت الشيء بالشيء نفسه ، وهذا تحصيل حاصل .

وقد ظلت هذه الحجج الخمس الصورة النهائية للشك فى العصر القديم ، وأصبحت فيما بعد النموذج الأعلى لكل شك فى نظرية المعرفة ، وما أتى بعد ذلك من شكاك فى القرون التالية خصوصاً فى القرن الثانى بعد الميلاد ، لم يضيفوا شيئاً جديداً ، وإنما عرضوا فقط ما قاله المحدثون والأقدمون . ومن أهم من يستحق الذكر من هؤلاء الشكاك المتأخرين سكستوس أمبريكوس . ففى كتابه « ضد التوكيديين » ، وكتابه « ضد الرياضيين » نجد سكستوس قد عرض مذهب الشكاك ، خصوصاً من خلال بيان التناقض الموجود بين المذاهب الفلسفية بعضها وبعض . وقد أصبحت هذه الحجة ، حجة بيان تناقض المذاهب الفلسفية بعضها وبعض ، من أهم الحجج التى يستخدمها الشكاك إبان ذلك الدور . ولهذا فإن أهمية سكستوس أمبريكوس ، ليست فى أنه أتى بشيء جديد ، وإنما فيما خلفه لنا من عرض ، إن لمذهب الشكاك القدماء والمحدثين سواء بسواء ، أو لمذهب فلاسفة قد ضاعت كتبهم .

شتاء الفكر اليونانى

عاليها سافلها

فيلون

ولأول مرة ننتقل من فيلسوف لم يعتمد على الدين ، ولم يجعل الأساس فى كل تفكيره الحقيقة الدينية إلى فيلسوف آخر يعتبر لاهوتياً أكثر مما يعتبر فيلسوفاً ، لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة وإنما كان الدين ؛ ولأول مرة سنجد هذا النزاع القوى بين الفلسفة وبين الدين أو بين العقل والنقل عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية ، ونعنى به الدين اليهودى .

يمتاز فيلون عمن سبقه من المفكرين اليهود بأننا نجد لديه لأول مرة الحقيقة الدينية وقد وضعت فى صيغة فلسفية ، والمبادئ العقلية الصرفة التى تقوم عليها الحقيقة الدينية ، كما نجد المعارضة بين ما يقتضيه العقل وبين ما يقوم به النقل واضحة مشعوراً بها كل الشعور . فقد كان التفكير اليهودى فى الأسكندرية إلى ما قبل ذلك التاريخ لا يكاد يتجاوز هذه التأثرات البعيدة التى غزت الأسكندرية فى ذلك العصر ، مما أدّى إلى قيام نهضة فى الفكر اليهودى فى الأسكندرية كان مظهرها الأول ترجمة التوراة إلى اللغة اليونانية . ولكن الشخصيات التى عنيت بالوقوف موقفاً خاصاً بإزاء هذه الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية لم تكن بذات قيمة كبيرة ، ولذا جاءت أبحاثها أقرب ما يكون إلى اللاهوت والكلام

منها إلى الفلسفة بالمعنى الصحيح . وإنما نجد ذلك ممثلا لأول مرة عند فيلون الذى استطاع أن يجمع بين الثقافة اليونانيـة — وقد حصّل معظم أجزائها واستطاع أن يحيط بها إحاطة كبيرة — وبين التفكير اليهودى الذى كان يؤمن به إلى جانب هذا إيمـاناً كبيراً . فلم يكن له حينئذ أن يرفض الواحد لحساب الآخر ، وإنما كان ممثّلا لذلك النوع من الفكر الذى هو خليط بين الفلسفة والدين أو بين التفكير العقلى والفهم النقلى ، مما يجعل لفيلون فى هـذا الباب أهمية خاصة ، خصوصاً إذا لاحظنا أننا نستطيع أن نعدّه النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكرى سار فى هذا الاتجاه مما سنراه واضحاً كل الوضوح فيما بعد إن فى الفلسفة المسيحية أو فى الفلسفة الإسلامية .

وإنّا لنرى فيلون فى أول الأمر مؤمناً باليهودية كل الإيمان : يؤمن بكتبها ويعتقد أن هذه الكتب لا يمكن أن تكون إلا إلهية صادرة عن وحى إلهى و لا لما استطاعت البقاء تلك المدة الطويلة ، فبقاؤها دليل إذن على مصدرها الإلهى . وهو لا يستثنى فى هـذا كتاباً من الكتب التى تشتمل عليها التوراة ، وإنما يأخذ بها كلها ولا ينكر صحة أى كتاب منها ، بل ولا ينكر أن تكون الأسفار الخمسة حقاً من وضع موسى . وعلى هذا نستطيع أن نقول من هذه الناحية إنه كان مؤمناً أشد الايمان بالحقائق النقلية . وكان الى جانب هذا من ناحية أخرى شديد العناية بالفلسفة اليونانية ، وذلك لأن الفلسفة اليونانية قد غزت العقول فى ذلك العصر ، وكان على

العقول المفكرة أن تقف موقفاً واضحاً بإزاء هذه الفلسفة فيما يتعلق بصلتها بالحقائق الدينية اليهودية ، فكانت طريقة فيلون فى أخذه للمذاهب اليونانية أن يقول إنها هى الأخرى تعبّر عن الحقيقة ، فإذا كانت التوراة تعبر هى الأخرى عن الحقيقة والفلسفة اليونانية كذلك ، فلا ضير إذن على رجل الدين أن يأخذ بكلتا الثقافتين . وكل ما هنالك من فارق بين الفلسفة اليونانيـة والأقوال الدينية أن الأقوال الدينية أكمل وأتم ، وإن كانت أقل تفصيلا وتدقيقاً ، بينما الفلسفة اليونانية أقل شمولا ، ولـكنها أكثر تفصيلا وأدق صياغة . ولهذا كان على فيلون أن يبين ما هنـالك من صلة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والديانة اليهودية .

وقد كانت ثقافة فيلون أقرب إلى اليونانية منها إلى العبرية ، لأنه كان يأخذ ثقافته مباشرة عن التراجم اليونانيـة للنصوص العبرية أكثر من أن يأخذها عن الأصول العبرية نفسها ، فـكان تأثره بالفلسفة اليونانية أوضح فى الواقع وأعمق من تأثره بالديانة اليهودية . ومن هنا كان فيلون أقرب ما يكون إلى المفـكر الذى يفكر حراً ، مع إضافته — لـكى تتفق الحقيقة الدينية مع الحقيقة الفلسفية — شيئاً من الأقوال الدينية لـكيلا تـكون هذه الحقيقة الفلسفية عارية أو خارجة عن الدين . وإن كان الطابع اللاهوتى مع ذلك لا يزال يطبع جميع تفكيره حتى ليمـكن أن يقال إن الأصل فى التفكير عند فيلون ليس هو الفلسفة ثم انتقل منها إلى الدين ، وإنمـا يجب أن يقال إن الأصل هو الدين ،

وليست الفلسفة لديه إلا عدة ووسيلة لا كتناه الحقيقة الدينية .

وعلى الرغم من هـذا نرى فيلون حريصاً على أن يطرح من نفسه كل تعصب ديني . فهو لا يؤمن فقط بما قاله الفلاسفة اليونانيون ثم الهنود ، وخصوصاً بما قاله أفلاطون ، بل لا ينكر كل فضل وقيمة للدين الشعبي اليوناني . ونحن نراه في تفكيره كثيراً ما تأثر بالمعتقدات الشعبية الدينية عند اليونان ، فهو مثلا في نظريته في الكواكب باعتبارها أجساماً حية — وإن كان هـذا القول قد قال به أيضاً أرسطو في صورة مهذبة — نقول إن فيلون في قوله بهذا القول ، إنما تأثر أكثر ما تأثر بالعقائد الدينية اليونانية الشعبية . ومن بين المفكرين اليونانيين الذين عني بهم فيلون أشد العناية نجد في المقام الأول أفلاطون ، ثم الفيثاغورية المحدثة والرواقية . أما المدرسة المشائية الجـديدة التي يمثلها شراح أرسطو وعلى رأسهم الاسكندر الأفروديسي فلم يكن له أن يُعنى بها ، لأن التدقيق العلمي الذي جرت عليه هـذه المدرسة ما كان ليتفق مع النزعة الصوفية التي سادت تفكير فيلون .

ولـكن إذا كان فيلون قد اضطر إذن الى الأخذ بهاتين الناحيتين ، فإنه كان لا بد يشعر شعوراً قوياً واضحاً بالتعارض بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية العقلية ، فما السبيل للتخلص من هذا التعارض أو للقضاء عليه ؟ أو ما السبيل لبيان ما هنالك من تشابه قوي بين الفلسفة اليونانية ، والديانة اليهودية ؟ وجد فيلون أمامه طريقين : الأول الاعتقاد بتأثير الديانة اليهودية في كل التفكير

اليونانى ، ثم تفسير النصوص الدينية من ناحية أخرى تفسيراً يتلاءم مع الحقائق التى أتت بها الفلسفة اليونانية ، أى اتخاذ طريقة « التفسير الرمزى » فى فهم النصوص الدينية . فمن الناحية الأولى يقول فيلون إن الأصل فى كل تفكير كائناً ما كان الديانة اليهودية ، فهى التى أثرت فى كل تفكير سواء أكان تفكيراً يونانياً أو غير يونانى ، ولا نستطيع أن نجد مكاناً على الأرض فى عصر من العصور لم يتأثر بهذه الديانة . ولا يجد فيلون حرجا فى أن يقول إن مذهب هرقليطس فى الأضداد قد أخذ مباشرة عن سفر «التكوين» ، كما أن الصورة التى أعطيت عن الحكيم اليونانى مثلا هى نفس الصورة التى نجدها فى قصة أيوب . وهكذا نجد باستمرار أن الفلاسفة اليونانيين فى كل أفكارهم قد تأثروا تأثراً كبيراً بالتفكير اليهودى الممثَّل فى النصوص الدينية اليهودية الباقية .

ولكن لكى يفلح هذا المنهج ، ولكى يكون فى وسع فيلون أن يبين أن كل الأفكار اليهودية توجد فى الفلسفة اليونانية ، كان عليه أن يفسر النصوص الدينية تفسيراً رمزياً على أساس أنها تحتوى جميعاً على هذه الأفكار التى أتت بها الفلسفة اليونانية . فباتخاذ منهج التفسير الرمزى يستطيع فيلون أن يبين هذه الحقيقة ، وهى أن الأفكار اليهودية توجد بتمامها فى الفلسفة اليونانية . وكل ما هنالك من فارق ، إنما هو فى صياغة الحقيقة الدينية فى الفلسفة اليونانية بطريقة واضحة مفصلة . وهذا المنهج الخطر جداً فى استعماله ، والذى يستعين به دائماً رجال الدين فى

كل لحظة يجدون فيها النص الدينى لا يتلاءم فى حروفه ومعانيه الظاهرية ، مع ما يؤدى إليه التفكير العقلى ، هـذا المنهج قد استخدمه ، أو أساء استخدامه ، فيلون إلى أقصى حد . وهو يشبّه النص بالجسم ، والمعنى الرمزى بالروح . ويستطيع الإنسان أن يأخذ بواحد من الاثنين ؛ فهـذا لا قيمة له فى الواقع فى نظر فيلون . ولكنا نراه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزى ، أوالروح ، على حساب الأصل الذى يؤخذ مباشرة من النص بحروفه . فهو وإن كان قد شعر بمـا هنالك من تعسف شديد ، بل وأحياناً كثيرة من مغالطة ظاهرة واضحة ، نجد أنه مع ذلك يأخذ بهـذا المنهج الرمزى فى كل شىء تقريباً ، لأنه مضطر إلى هـذا نظراً إلى ما هنالك من خلاف بيّن بين التفكير اليونانى والأقوال اليهودية . وهو لا يعتمد فى هذا فقط على تأويل الألفاظ بحسب اللغة التى كتبت بها ، بل وعلى تأويل الألفاظ بحسب لغات أخرى ، فنراه مثلا يفسر اشتقاق بعض الألفاظ العبرية عن طريق ألفاظ يونانية ، مع أنه لا صلة مطلقاً من ناحية الاشتقاق بين هذه الألفاظ اليونانية والألفاظ العبرية . بل وأكثر من هـذا ، يذهب إلى حد اتخاذ الترجمة الخاطئة لبعض فصول التوراة كأساس لهذا المنهج الرمزى ، لأنه يجد فى هذه الترجمة الخاطئة ما يعينه أكثر على تطبيق هذا المنهج ، فليس بغريب إذن أن ينظر إلى هـذه الترجمة اليونانية باعتبارها أصح من الأصل العبرى .

وقد قلنا إن فيلون شخصية لاهوتية قبل كل شىء ، وقلنا

أيضاً إنه بدأ من الدين واستعان بالفلسفة — لا العكس — كما هى الحال بالنسبة إلى جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين ، أو إلى كل فيلسوف بالمعنى الحقيق لكلمة فيلسوف ؛ ولهذا نجد أن الحقيقة الدينية عنده هى الأصل فى كل تفكير ، وهى التى تطبع الحقيقة العقلية لديه بطابعها الخاص ، ومن هنا كان علينا أن نبدأ ببيان الحقيقة الدينية عند فيلون ، أى بالناحية اللاهوتية فى تفكيره ، كى ننتقل منها فيما بعد إلى الناحية الفلسفية بالمعنى الضيق .

وهذا يبدو أول ما يبدو وبأوضح صورة فى فكرة فيلون عن الله . وهنا نجد لأول مرة فى تاريخ التفكير الدينى أو الميتافيزيقى فكرة اللامتناهى ، باعتبار أنه أعلى درجة من المتناهى . فالحال قد انقلب هنا إلى الضد تماماً مما كانت عليه الحال من قبل فى التفكير اليونانى : فقد كان اليونانى ينظر إلى اللامتناهى باعتباره أحط درجة من المتناهى ، لأن المتناهى هو الذى له طبيعة وهو المحدود ، وما له طبيعة وما هو محدود أعلى درجة قطعاً من الشىء اللامتناهى ، غير المحدود بطبيعته . ولكنا نجد فيلون — وكان فى هذا خارجاً على الروح اليونانية — يقلب الوضع فيجعل اللامتناهى أعلى درجة من المتناهى باعتبار أن اللامتناهى هوالذى يعم ويشمل كل متناه ، ومن حيث أن اللامتناهى هو الحاوى لصفات لا حصر لها ، بينما المتناهى هو الذى يشتمل على صفات محدودة ، أو نهائية — وما هو أدنى فى الصفات ، هو قطعاً أدنى فى الدرجة ، كما أن ما هو أعلى فى الصفات أعلى فى الدرجة — لهذا فإن اللامتناهى ، أعنى الذى

يشتمل على كثير جداً مما لايتناهى من الصفات أعلى من المتناهى ، أى الذى يشتمل على عدد محدود معلوم من الصفات . ومن هذا التفسير لفكرة المتناهى وغير المتناهى (اللامتناهى) عند كل من التفكير اليونانى وتفكير فيلون ، نجد أن ما يقصده الواحد من المتناهى واللامتناهى ، ليس هو الذى يقصده الآخر . فاللامتناهى عند اليونان هو الذى لم يأخذ صورة بعد ، أو الذى تكون صورته ناقصة ، ويقبل اتخاذ أى صورة ، والمتناهى هو الذى أخذ صورة معينة وأصبح ذا طبيعة معلومة . أما عند فيلون فإن اللامتناهى هو الذى لا يمكن حصر صفاته ، ولا يقصد به الذى لا توجد له صفة معلومة . والمتناهى هو المحصور الصفات ، ولا يقصد به المعلوم الصفات . فيجب أن يلاحظ هذا الفارق بالدقة ونحن نفسر التفرقة بين المتناهى واللامتناهى عند كل من التفكير اليونانى وتفكير فيلون ، أو التفكيرى الدينى من جهة أخرى بوجه عام .

والله ، لما كان هو اللامتناهى ، لأنه يشمل كل الصفات الكمالية الممكنة أو الموجودة ؛ ولما كان من ناحية أخرى يشمل هذه الصفات اللامتناهية بدرجة لامتناهية ؛ ولما كان العقل الانسانى من ناحية أخرى غير قادر على إدراك اللامتناهى — لهذا كله لا نستطيع فى الواقع أن ندرك الله . ولهذا نجد فيلون من ناحية ينظر إلى صفات الله باعتبارها سلوبا ، ولكنا نجده من ناحية أخرى ينعت الله بصفات إيجابية ، لأنه لا بد له أن يحدد هذه الصفات السلبية على أساس فكرة لديه عن ماهية الصفات الثبوتية الواجبة

لله . ولم يستطع فيلون أن يتخلص من هذا التعارض بين الصفات الثبوتية وبين الصفات السلبية ، ولهذا فسنشير فقط إلى أنه قال بكلتا الناحيتين دون أن يستطيع أن يحلّ هـذا التعارض بين الاتجاهين ، لأنه كان فى الواقع إما أن يأخذ بالاتجاه السلبى فى تحديد صفات الله أو أن يأخذ بالاتجاه الايجابى فى تحديد هـذه الصفات . ولم يكن فى استطاعته أن يتخذ سبيلا ثالثا ، إلا إذا كان ذلك على أساس التصاعد بين الصفات الايجابية والصفات السلبية ، من حيث أن السلب تال بعد هذا للايجاب ، ويكون السلب أو الصفات السلبية فى درجة أعلى من الايجاب أو الصفات الايجابية (الثبوتيه) . فمن الناحية الأولى ، أى من ناحية الصفات السلبية التى ينسبها فيلون إلى الله ، يرى فيلون أن الله هو اللامتناهى فى فى مقابل المتناهى ، والحاوى فى مقابل المحوىّ ، والثابت فى مقابل المتغير ، والدائم فى مقابل الزائل ، والكامل فى مقابل الناقص ، والأبدى فى مقابل الحادث أو المخلوق .

ولا يستطيع الإنسان أن يحدّد صفات الله بطريقة أوضح وأكثر تفصيلا ، لأن كل ما يستطيع أن يصل إليه من صفات لا بد أن يتخذه ممّا هو فى نطاق عقله ، وما هو فى نطاق العقل مأخوذ مباشرة عن طبيعة العقل الإنسانى أى عن طبيعة العقل المخلوق الناقص المتناهى ، وما يصدر تبعاً لهذا عن ذلك العقل يتصف بهذه الصفات المتنافية مع صفة اللامتناهى . وإذا قلنا عن الله إنه متصف بصفة ما ، فذلك يكون بطريقة سلبية باستمرار :

فنقول عنه إنه فاضل أفضل من الفضيلة ، وخيّر أكثر خيراً من الخير ، وحكيم أكبر حكمة من الحكمة ، وقادر أكثر قدرة من القدرة ؛ وهكذا باستمرار لا نستطيع أن نضيف إلى الله إلا هذه الصفات السلبية ، لأننا إذا أثبتنا له صفة إيجابية ، فقد أضفنا إليه صفات تتعارض تمام التعارض مع طبيعته . ولهذا نجد فيلون لا يريد أن يُبْقى على أية صفة من صفات الله ، بل ينعته بأنه الموجود بلا كيف ولا صفة ἄποιος ، ويخرج كل الصفات الأخرى عن الله ، ولا يبقى له غير صفة واحدة هى صفة الوجود : فنحن نعرف أن الله موجود ، ولكننا لا نعرف مطلقاً كيفية هذا الوجود ؛ فهو إذن وجود بلا كيف ، لأنه ليس فى مقدورنا أن نحدّد طبيعة هذا الكيف . ولذا يجب ألا نبقى من بين أسماء الله إلا على اسم واحد، وهو الاسم الذى يدل على الوجود أعنى « يَهْوَا » .

ولم يكن لفيلون أن يقول بهذه الصفات السلبية لله ، إلا لأن فى ذهنه نموذجاً على الأقل للصفات الايجابية اللائقة بالله ، وهو قد اضطرّ على أقدر تقدير أن يضيف إلى الله صفة الوجود ؛ وكان مضطراً إلى هذا بطبيعة الحال لأننا لو أخرجنا عن الله صفة الوجود ، لم يكن ثمت داع بعدئذ للتحدث عنه على وجه الإطلاق. ومهما يظهر فى فكرة الوجود بالنسبة إلى الله من تناقض يتنافى مع مقام الألوهية ، إذا ما فسرنا وجود الله على النحو الذى نفهم به الوجود الإنسانى ، فإن فيلون واللاهوت السلبي بوجه عام قد اضطر دائما إلى إضافة صفة الوجود إلى الله . ولذا كان على فيلون أن

يقول بأن لله صفات ثبوتية إلى جانب الصفات السلبية التى ذكرناها من قبل . وهذه الصفات الايجابية يجب أن يراعى فيها أولا وقبل كل شيء أن تكون ممثلة لكمال الله إلى أعلى درجة ، فإذا وصفناه بالعلم فيجب أن يكون هذا العلم أعلى درجة من العلم ، وإذا وصفناه بالقدرة كانت هذه القدرة أعلى درجة من القدرة ، وكذلك الحال فى بقية الصفات التى نعزوها إيجابياً إلى الله . والمنهج الذى يجب أن يستخدم فى هذه الحالة هو منهج المماثلة أو التمثيل . والتمثيل هنا ينسحب من الانسان على الله ، فنضيف إلى الله الصفات الرئيسية التى تكوّن الصفات الكمالية فى الانسان .

ويعنينا خصوصاً من بين الصفات الايجابية التى يضيفها فيلون إلى الله صفتان : الأولى الخير ، والثانية القدرة . أما عن صفة الخير ، فيلاحظ أن فيلون ينعت الله بأن صفته الأولى والرئيسية والتى تترتب بالنسبة إليها بقية الصفات هى صفة الخير ، فالله عنده مصدر للخير فى الوجود ولولاه لما كان ثمت خير . وهو هنا قد تأثر بأفلاطون حينما جعل من فكرة الخير الفكرة الأولى وصورة الصور . وتبعاً لهذا القول أنكر فيلون أن يفعل الله القبيح ، فكل مايفعله الله خير ، وكل ما يصدر فى العالم من شرّ لا يمكن إضافته الى الله ، لأن ما هو خير لا يمكن أن يصدر عنه إلا الخير ، وإنما يصدر الشر عن عنصر مضاد لله ، وهذا المنصر — كما سنرى بعد قليل — هو المادة . والصفة الثانية هى صفة القدرة ، وهنا يلاحظ أن فيلون قد حاول أن يجمع بين صفات الله عند الرواقيين ، وبين ما أتى به

— والأديان جميعاً — من فصل بين العالم وبين الله . فهو ينظر إلى الله باعتبار أن له قدرة ، لأن الأصل فى الله دائما أن يفعل ، وفعله يسود العالم أجمع — ولكن هذا الفعل — إذا ما أردنا أن نصون الفارق والهوة البعيدة بين الله وبين الحوادث أو المخلوقات — لابد أن نتصوره بطريقة من شأنها أن تحول بيننا وبين النظر إلى هذه القدرة باعتبارها علة باطنة فى الموجود ، وإنما هذه القدرة عند فيلون قدرة عليا بها يتم حدوث الأشياء وتحركها وكل ما يجرى فى الكون من أحداث . ولكن ذلك لا يتم مباشرة بأن تتصل هذه القوة العليا بالمخلوق ، وإنما يتم ذلك عن طريق عدة وسائط . وهذه الوسائط هى القوى الالهية ، والقوى الالهية عدة أنواع عند فيلون ، يُعْنى بأن يذكر من بينها خصوصاً أربعة أنواع : فهو يذكر أولا الأنواع التى على مثال الصور الأفلاطونية وهى التى تكون نماذج يُخْلق على غرارها ما هو موجود ، والقوى الثانية من نوع القوى العنصرية السائدة فى الطبيعة عند الرواقيين ، والنوع الثالث هو الملائكة فى المتقدات اليهودية ، والنوع الرابع هو الجنّ فى المعتقدات الشعبية اليونانية . وعن طريق هذه القوى المختلفة يتصل الله أو فعل الله بالكون . والله لا يُدْرَك فى الواقع فى فعله من حيث هو فعل ، ولكن فى آثار هذا الفعل . والذى يعنينا خصوصاً فيما يتصل بنظرية الوسائط هذه ، «فكرة الكلمة» أو اللوغوس λόγος .

وتاريخ هذه الفكرة تاريخ شائق ؛ فقد تطورت كثيراً عند

اليونان ، وعند اليهود ، وعند فيلون ، وعند المسيحية بوجه خاص . فهناك مقدمات تاريخية كثيرة لنظرية اللوغوس سواء فى الكتابات اليهودية أو فى الفلسفة اليونانية . ففيما يتصل بالكتابات اليهودية نجد أن اللوغوس يذكر مراراً فى الكتب الأولى من التوراة كما يذكر فى كتاب « الحكمة » المنسوب إلى سليمان ، والذى كتب فى الواقع فى عهد الامبراطور أغسطس ، على صورة الصوفيا أو الحكمة . ثم نجد بعد ذلك أن فكرة الكلمة قد لعبت دوراً خطيراً فى المسيحية عن طريق الأنجيل الرابع ، ولسنا ندرى على وجه التدقيق فى أى وقت كُتِب ، وإن كان الأرجح أن يكون قد كتب فى القرن الثانى وتحت تأثير فيلونى صرف ، ولو أن كثيراً من المؤرخين ممن يريدون أن يثبتوا أسبقية الانجيل الرابع على أقوال فيلون فى الكلمة يقولون إن فيلون لم يكن الأساس فى فكرة الكلمة فى الانجيل الرابع ، وإنما أضيفت ، انتحالا ، هذه الكتبُ التى تعبّر عن فكرة اللوغوس إلى فيلون ، فالمصدر الأصلى سيكون حينئذ الأنجيل الرابع ، وليس العكس ؛ وبهذا الرأى قد أخذ بعض المؤرخين ، ولكن الراجح الآن أن فيلون قد قال وتوسع جداً فى مذهب اللوغوس وأخذه عن مقدمات تاريخية يونانية ويهودية ، وأن الإنجيل الرابع هو الذى كتب تحت تأثير فيلون .

وأيًّا ما كان الرأى ، فإنه يشاهد أن اليهودية فى كتاباتها المقدسة كان لها أثر كبير فى تفكير فيلون من حيث نظرية اللوغوس .

ولكن الأثر الحقيق الأكبر فى هذه الفكرة عند فيلون هو الفلسفة اليونانية ، فنحن نجد من ناحية أن فكرة اللوغوس قد لعبت دوراً خطيراً جداً عند الرواقيين باعتبار أنها القوة التى تحفظ الموجودات جميعاً أو باعتبار أنها العلة المشتركة المقوّمة لجميع الأشياء . إلا أنه يلاحظ أننا لا نستطيع أن نعدّ الرواقية وحدها هى المصدر لنظرية فيلون فى الكلمة ، فإن الكلمة عند فيلون تحتفظ بدرجة وسطى بين الله أو الألوهية وبين المخلوق ، بينما نجد الكلمة عند الرواقية قد أصبحت هى الإلـٰه الأكبر وهى باطنة فى جميع الموجودات لا مخلوقة ، وعلى هذا يجب أن نبحث عن مصدر آخر لفكرة الكلمة عند فيلون ، ونجد ذلك فى فكرة اللوغوس عند هرقليطس . فهرقليطس قد قال باللوغوس على اعتبار أنه القانون الذى يجرى على أساسه أنواع التغير المتضادّ فى الوجود ، وهو مبدأ الانقسام ، وإن كان الانقسام بعد ذلك عند هرقليطس يصبح وحدة ، إذ قال بفكرة «هوية المتناقضين» coïncidentia oppositorum . إلا أن فكرة اللوغوس عند هرقليطس لا تكفى كذلك لتفسير العنصر الجديد ، الذى دخل نظرية فيلون فى الكلمة . إذ أن الطابع الرئيسى لفكرة الكلمة عند فيلون هو أن الكلمة هنا أصبحت معقولة ، والمعقول فى هذه الحالة لا يمكن أن يستخلص مباشرة من التزاوج بين فكرة اللوغوس باعتباره المبدأ الحافظ للأشياء ، واللوغوس باعتباره مبدأ الفصل بين الأشياء ، ولذا سنجد أن ثمة عنصراً ثالثاً مزدوجاً قد أثر فى فيلون فى فكرته عن

الكلمة . وهذا العنصر الثالث المزدوج هو أفلاطون فى نظريته فى الصور ، ثم الفيثاغورية المحدثة فيما يتصل بفكرة الواحد . أما فيما يتعلق بتأثر فيلون بالرواقية فيلاحظ أنه ، كما يقول فلوطرخس ، قد نظر الرواقيون إلى الكلمة باعتبار أنها الله ، وأنها القوة الحافظة لجميع الأشياء ، وأن هذه القوة تسود الموجودات جميعاً لأنها الحافظة لها كلها . وفيلون يضيف إلى « الكلمة » هذه النعوت : فهو ينعتها بأنها القوة السائدة فى الكون ، وبأنها حالّة فى كل مكان ، وبأنها باطنة فى الموجودات ، وبأنها كقوة الحياة المتطورة فى الموجودات ، أو بتعبير رواقى ، أنها البذور أو العلل البذرية التى منها تنشأ الموجودات ، وتبعاً لهذا ستكون « الكلمة » باطنة فى الكون ، وقوة لسنا ندرى بعد هل هى قوة معقولة أو ليست معقولة . أما بالنسبة إلى المذهب الرواقى ، فإنها فى الواقع ليست قوة معقولة ، لأن المعقول بالمعنى الأفلاطونى أو الأفلوطينى ، لم يعترف به الرواقيون ، كما رأينا من قبل . ويؤيد فيلون فكرة الكلمة مفهومة على هذا الأساس ، أى باعتبار أنها العلة الباطنة فى الموجودات ، بنفس الأدلة التى يسوقها الرواقيون من أجل إثبات « الكلمة » . فهو يقول ، كما يقول الرواقيون ، إن بالعالم خلاء ، ولكنّ هذا الخلاء الذى يوجد فى العالم من شأنه أن يجعل هوّة وانفصالا وشقاقاً بين الموجودات ، فما هى القوة التى تربط بين الموجودات وتجعل هذه الموجودات المنفصلة فيما بينها وبين بعض مترابطة متحدة ؟ لا يمكن فى هذه الحالة إلا أن نفترض قوة سائدة فى جميع الموجودات ، من

شأنها أن تربط بين جميع الأجزاء المختلفة للموجود ، وهذه القوة هى « الكلمة » أو اللوغوس .

ولكننا نجد أن هذا المذهب فى « الكلمة » لا يمكن أن يتفق إلا مع مذهب يقول بوحدة الوجود . أما المذهب الثنائى والذى يقول بالعلو المطلق أو العلو أيا كان بالنسبة إلى الله فى صلته بالكون، مثل هذا المذهب لا يمكن أن يتفق وإياه أن يقال عن الكلمة إنها باطنة فى الكون على صورة قوة حالّة فيه وهى هى فى الواقع الله . فيجب إذن أن نبحث عن قوة تفصل ، أو من شأنها أن يتفق وإياها أن يكون ثمت انفصال ، بين الله وبين الكون أو المخلوق . ولذا يأخذ فيلون بما قال به هرقليطس فى نظريته فى اللوغوس ، فاللوغوس عند هرقليطس هو مبدأ انفصال بين الأشياء المتضادة فى الكون . وهذا الانفصال هو فى الواقع منشأ المخلوقات ، ومن شأنه أن يؤدى إلى الفصل بين القوة الخالقة والموجودات المخلوقة . ولكن فيلون لا يذهب مع هرقليطس إلى أقصى نظريته ، فإن هرقليطس فى نظريته فى اللوغوس يدعونا فى نهاية الأمر إلى القول بالاتحاد أو الهويّة بين المتناقضات ، ومن شأن هذا الطابع الجديد للوغوس باعتباره مبدأ الانقسام أن يجعل فى وسع الانسان أن يقول بشىء من الهوية أو الامتزاج بين المخلوق وبين الخالق . ولكن فيلون ينكر كل الانكار قول هرقليطس هذا ، إذ يرى من غير المعقول أن يضاف إلى الشىء الواحد — وفى آن واحد ومن جهة واحدة — صفتان متناقضتان ، وبهذا يحتفظ فيلون لله بكل علوّه.

إلا أن اللوغوس — مفهوماً على هذا النحو ، ولكى تكون ثمت ثنائية مطلقة ، ولكى يقوم اللوغوس بمهمته الرئيسية — يجب ألا يكون قوة مادية ، بل قوة عاقلة ومعقولة ، ولهذا نجد فيلون فى نهاية الأمر يحيل اللوغوس الرواقى إلى معقول أفلاطونى . وهو هنا قد تأثر كل التأثر بفكرة الصور الأفلاطونية . واللوغوس هنا نجده متخذاً صورتين : صورة متأثرة كل التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، وصورة أخرى متأثرة بالأفلاطونية . فمن ناحية التأثر بالفيثاغورية المحدثة ، نجد أن فيلون يقول إن اللوغوس هو الواحد ، ولكنه لا يذهب مع الفيثاغوريين المحدثين إلى القول بأن الواحد هو الله ، وإن كنا نجد كثيراً من العبارات تؤذن بمثل هذا القول عند فيلون . ثم ينظر مرة أخرى إلى « الكلمة » باعتبار فكرة العدد ٧ عند الفيثاغوريين المحدثين ، إذ يرى الفيثاغوريون المحدثون انقسام العالم إلى سبعة أشياء أولها السماء وآخرها النور ؛ وسيكون هذا النور ، أو سيستبدل فيلون بهذا النور اللوغوس ، فاللوغوس هو القوة السابعة المتوسّطة بين الله وبين الكون .

إلا أنه يلاحظ أن فكرة اللوغوس هنا غامضة كل الغموض ، ونجد بعد ذلك أن وظيفتها الرئيسية تكاد تنحصر فى الصفات الأخلاقية التى تضاف إلى اللوغوس حينئذ . فيقال عن اللوغوس إنه الفضيلة أو الحكمة . ولكن التأثر الحقيق الذى أخذه فيلون فى فكرته عن اللوغوس كان صادراً إليه من أفلاطون ، فاللوغوس أصبح معقولا كالصور أو هو مجموع الصور . وعلينا بعد ذلك أن

نحدد صلة هذا اللوغوس بالله ثم بالكون . وهنا نجد أن فيلون قد اتخذ موقفاً ثنائياً فيه تناقض ، هنا كالحال تماماً فيما يتصل بصفات الله . فنحن نجده من ناحيـة ، يريد أن يحتفظ لله بالعلوّ ، ومن ناحية أخرى يضطر إلى أن يخلط بين الله وبين اللوغوس حتى يكون فى وسعه بعد ذلك أن يبين وظيفة هذا اللوغوس من حيث تكوين الأشياء . فيلاحظ أولا أن فيلون ينعت اللوغوس بأنه ليس أزلياً كالله ، كما أنه ليس فانياً كالمخلوقات ، وإنما هو فى مركز بين بين ، من هذه الناحية ، بين الله وبين المخلوقات . لأنه من ناحية قد ولده الله ، أو هو ابن الله ، وتبعاً لهذا سيكون له بدء ؛ ولكن هذا البدء يجب أن لا يفهم بالمعنى الزمنى ، وإنما البدء هنا يُفهم من حيث المرتبة فى الوجود فحسب . أعنى أن البدء وجودى ، بمعنى أن اللوغوس صادر عن الله ، وهذا الصدور يمكن أن يفهم على طريقتين ، فيهما يظهر هذا التناقض الواضح فى فهم فكرة اللوغوس عند فيلون . فتارة نرى فيلون يقول عن اللوغوس إنه صفة من صفات الله هى العلم ، وتبعاً لهذا هو جانب من جوانب الله وشىء باطن فيه . ولكننا نجد من ناحية أخرى أن فيلون يذكر عن اللوغوس أنه صادر صدوراً خارجياً عن الله بمعنى أنه ليس صفة حالّة فيه ، وإنما هو شىء قد صدر عنه وانفصل وفى مرتبة دنيا بالنسبة إليـه . والقول الأول يؤذن بالهوية بين اللوغوس وبين الله ، والقول الثانى يحتفظ بهذا الانفصال بين الله وبين اللوغوس . وهنا نجد الشراح والمؤرخين يختلفون كلّ الاختلاف فى فهمهم لهذا التناقض .

فمنهم من يريد أن يمحو هذا التناقض ، ومنهم من يقول بوجود هذا التناقض مهما حاول الانسان من محاولات مختلفة لرفع هذا التناقض. أما أصحاب الرأى الأول فيرفعون هذا التناقض بأن يفرقوا بين الكلمة النفسية وبين الكلمة الخارجية ، ويهيبون هنا بتفرقة نجدها عند فيلون فيما يتصل بالانسان . ففيلون يذكر أن الكلام عند الانسان ينقسم إلى قسمين : كلام نفسى وهو الذى يكون عبارة عن تصورات ذهنية ، لا يعبَّر عنها فى الخارج بأصوات ، وكلام خارجى يعبر عنه فى الخارج باللفظ أو الصوت ، وتبعاً لأصحاب هذا الرأى سيكون كلام الله منقسما إلى هذين القسمين : إلى كلام نفسى هو اللوغوس باعتباره العلم كصفة من صفات الله ، وإلى كلام خارجى هو اللوغوس باعتباره الصور المعقولة التى هى نماذج للأشياء . أما أصحاب الرأى الثانى فينكرون وجود مثل هذه التفرقة عند فيلون ، إذ يقولون إن فيلون لا يتحدث مرة واحدة عن هذه التفرقة بين الكلمة النفسية والكلمة الخارجية ، وإنما يجب أن يظلّ هذا التناقض كما هو ، وكما هى الحال فى كثير من أقوال فيلون .

أما فيما يتعلق بالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، فإننا نجد هذه الصلة على نوعين ، وذلك لاختلاف المصدر الذى صدرت عنه نظرية فيلون فى اللوغوس . فالمصدر الأفلاطونى لنظرية اللوغوس عند فيلون يجعله يتصور اللوغوس باعتباره مستودع الصور والنماذج العليا التى على أساسها تنشأ الأشياء ، والأثر الرواق فى فكرة

اللوغوس جعله يقول إنه القوة الحالّة فى الأشياء ، والتى بها يتم كل تغير وحركة فى الوجود . وعلى ذلك فإن اللوغوس يمكن أن ينظر إليه من ناحية باعتباره مجموعة صور معقولة أو باعتباره أحد المعقولات ، ويمكن أن ينظر إليه من ناحية أخرى باعتباره قوة . إلا أنه يلاحظ أن اللوغوس عند فيلون يتخذ مظهر الفردية ، وهذا لا يمكن أن يتفق مع النظرة الثانية ، لأنه إذا كان اللوغوس منفصلا عن الكون ، وشيئاً مفرداً مستقلا بذاته ، فإنه لا يمكن أن يعد كقوة فيه . هذا إلى أن فكرة الصور إذا ما أضيفت إلى اللوغوس ، لا تخلو هى الأخرى من تناقض ، لأنها لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا كانت حالّة فى الأشياء ، ومعنى هذا أننا سنضطر فى كلتا الحالتين إلى أن ننظر إلى اللوغوس باعتبار أنه ليس مستقلا قائماً بذاته .

وكل هذه المسائل المتعلقة بالصلة بين اللوغوس وبين الله ، وبالصلة بين اللوغوس وبين الكون ، مصدرها الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول باللوغوس . فالأصل فى هذه الفكرة فكرةُ الوسائط ، لأن ما يرى إليه فيلون من وراء فكرة اللوغوس هو أن يقول من ناحية بوجود هوة لا تكاد تُعبَر بين الخالق والمخلوقات ، ومن ناحية أخرى بإمكان عبور هذه الهوة ، وذلك عن طريق عدة وسائط ، لكى يتيسر حينئذ أن يأتى فعل من جانب الخالق نحو المخلوق ، وهذه الوسائط هى ما سماه فيلون باسم « القوى الالهية » . وهذه القوى الالهية يتصورها فيلون تارة

على النحو الأفلاطونى ، وأخرى على النحو الرواقى ، وثالثاً على نحو الملائكة فى الديانة اليهودية ، وأخيراً على نحو الجن فى الديانة اليونانية .

إلا أنه يلاحظ أننا نجد نفس التناقض ، أو الاختلاف ، الذى وجدناه من قبل فى فكرة اللوغوس ، متمثلا فى فكرة هذه « القوى الالـهية » المتوسطة بين الخالق والخلق . وذلك أننا نجد فيلون يذكر عن القوى الالـهية أنها حالّـة فى الخالق ، وأنها قوى موجودة فى ماهية الله ، وتكاد تعد كأقانيم له ، ولكننا نجد من ناحية أخرى أن النظرة الأخرى القريبة من الرواقية تضطره إلى جعل هذه القوى حالة فى الأشياء ، حتى يمكن أن تؤثر فيها ، خصوصاً وأن الفكرة الرئيسية التى أدت إلى القول بها ، إنما صدرت عن دافع تفسير تأثير الخالق فى الخلق ، فكان ضرورياً تبعاً لهذا من أن تكون ثمت ملامسة مباشرة بين هذه القوى وبين المخلوقات . وعلى كل حال فإن هذا التناقض لا نستطيع رفعه ، كما هى الحال بالنسبة إلى بقية أجزاء مذهب فيلون ، وكل ما نستطيع أن نفسّره بنفس الوسيلة التى فسرنا بها التناقضين الأسبقين ، ونعنى بها كون المصدر الذى صدرت عنه نظرية الله ونظرية القوى الالهية واللوغوس مزدوجاً ، فهو الأفلاطونية من ناحية ؛ والرواقية من ناحية أخرى . أما الصورة التى تصور عليها هذه الأشياء فهى تارة تكون يهودية ، وأخرى يونانية شعبية .

وأهم هذه القوى الالهية اثنتان : قوة الخير ، وقوة القدرة . فقوة

الخير هى القوة الخالقة والتى يتم بها الايجاد . أما قوة القدرة فهى التى بها يهيمن الله على العالم ويحكمه ، ولهذا نجد فيلون يشبه هذه القوة الأخيرة بالملك أو الحاكم المسيطر على العالم . وعن هاتين القوتين ، أو بالاضافة إليهما تكون القوة الثالثة ، قوة اللوغوس . أما الصلة بين اللوغوس وبين هاتين القوتين فهى مضطربة أيضاً : فنحن نجد فيلون يذكر تارة أن اللوغوس بين قوتى الخير والقدرة ، كما نجده تارة أخرى يقول إن اللوغوس يتضمن كل القوى الالهية .

وهذا أهم ما أتى به فيلون فى فلسفته الجديدة ، ففكرة اللوغوس قد بحثها لأول مرة بحثاً دقيقاً مفصلا ، وبحثها على أساس جديد يختلف عن الأساس الذى درست عليه من قبل عند الفلاسفة اليونانيين المتقدمين(١) .

وننتقل من فكرة اللوغوس ومن الله إلى بيان طبيعة العالم . فنجد أولا أنه لما كانت الغاية الرئيسية والدافع الأكبر لفيلون فى نظريته عن الله وعن اللوغوس ، أن يثبت وجود هذا الفارق الكبير بين المتناهى واللامتناهى ، ويقول عن اللامتناهى إنه خير ولا يفعل إلا الخير وإنه أزلى أبدى ، فلا بد من أجل أن يفسر فيلون وجود هذا الموجود الفانى أن يقول بوجود عنصر آخر هو الذى يحدث به هذا الفناء فى الوجود ، وهذا العنصر الآخر قد أخذه فيلون عن أفلاطون وعن الرواقية . والصفات التى يمتاز بها هذا العنصر الآخر مضادة تماماً للصفات التى يتصف بها اللامتناهى . فاللامتناهى هو الأزلى الأبدى ، وهو الخير ، وهو الفاعل باستمرار

وهو الحى ، أما العنصر الجديد — وهو المادة — فهو الميت المتغير القابل ، ومبدأ الشر . فلكى نستطيع أن نفسر وجود الشر فى العالم أو الكون ، لا بد أن نقول بوجود المادة فى كل ما يفعل الشر . أما الله فيستحيل عليه الشر ، وكذلك الفناء ينشأ عن المادة ، أى أننا نستطيع أن نفسر جميع الصفات السلبية عن طريق المادة .

ولا يعنينا كثيراً أن نتحدث عن نشأة الكون عند فيلون ، لأن كلامه هنا كلام غامض جداً ، ويقدم لنا صورة بدائية ناقصة لما سيكون عليه هذا المذهب من بعد عند أفلوطين ، وإنما ننتقل مباشرة إلى الكلام عن نظرية فيلون فى الأخلاق .

فنجد أن الغاية من الفلسفة عند فيلون ، هو أن تكون مؤدية إلى الخلاص . والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الدينى ، أعنى تخلص المتناهى من حالة التناهى للوصول إلى حالة اللاتناهى ، وهو ما سيعبر عنه فى المسيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة . وإذا كانت تلك غاية الفلسفة ، فعليها أن تبين لنا الطريق المؤدى إلى هذا الخلاص . وهذا الطريق هو إمكان عودة الفانى إلى حالة اللامتناهى ، ويمكن أن يسلك فى مرحلتين : مرحلة الشك ، ثم مرحلة التصوف ؛ وكل تصوف من هذا النوع إنما تسبقه دائماً حالة شك . ويكاد يكون كل تصوف ظهر حتى الآن إنما يقوم على هذا الأساس ، أى على أساس فكرة الشك . وذلك أن الإنسان فى نظرية المعرفة ، إنما عليه أن ينظر فى نفسه ، فإدراك المرء لذاته ، هذا القول الذى قاله سقراط ، يجب أن يكون نقطة

البدء فى كل تفسير فلسفى . وحينما يبحث الانسان فى ذاته ، يجد أنه قابل لكثير جداً من الأغلاط ، فالحواس تخدع الانسان ، والمعرفة اليقينية لا سبيل إلى الوصول إليها ، وبايجاز المعرفةُ غير ممكنة ، وكل ما نصل إليه هو اقتناعنا بأن الذات الانسانية فانية متناهية ، كلها نقص ، وكلها شر . وكذلك الحال سنصل إلى هذا بالنسبة إلى بقية الأشياء . فحينئذ ندرك بأن هذا العالم وهم ، وأنه لا قيمة إطلاقاً لأى شىء موجود به ، أو بعبارة موجزة ، ندرك أن العالم زائل وفانٍ ومتناه ، فيدفعنا هذا إلى البحث عن وسيلة « للخلاص » ، لأننا لم نفعل هذا فى الواقع ، ولم نقل به ، إلا لكى يكون وسيلة إلى تحصيل « الخلاص » . وتحصيل « الخلاص » إنما يتم بأن يتجه الانسان بعد ذلك إلى التشبه بالله : ذلك أنه يجب على الانسان من أجل أن يتخلص من الحال التى هو عليها أن يُفنى نفسه فى الله ، فلا يمكن للانسان أن يجد الخلاص إلا بالفناء فى حِضن الألوهية . وهذا « الفناء » يتم عن طريق التصوف . ولا سبيل إلى معرفة الله إلا بإدراكه إدراكا مباشراً ، لأن الله يظهر أمام الانسان مباشرة ، وبدون حاجة إلى وسائط . ولهذا نجد فيلون لا يعطى أدنى قيمة للمعرفة ذات الوسائط ، وإنما يريد أن يدرك الله مباشرة ، وهذا الادراك لله مباشرة إنما يتم عن طريق التجربة الصوفية ، ففى حالة الوجد الصوفى يستطيع الانسان أن يعاين الله .

والسبيل إلى السلوك فى هذا ثلاثى : فهو يكون أولا عن طريق

المجاهدة ، وثانياً عن طريق العلم ، وثالثاً عن طريق اللطف الواهب للقداسة ، كما سيُعبر عن ذلك فيما بعد فى المسيحية . والدرجة الأولى هى أدنى الدرجات ، ولذا لاتليق فى الواقع إلا بالمريدين ، فهى أدنى من التعليم أو العلم ، لأننا فى حالة العلم نصل إلى إدراك الخلاص بطريقة واعية ، فنستطيع أن نعرف بالضبط الطريق المؤدية إليه ؛ وهى فى مرتبة أدنى من «اللطف الواهب للقداسة» ، لأن هذا النوع الأخير يأتى إلى الإنسان مباشرة عن الله ، بدون أدنى حاجة إلى المجاهدة ، كما أنه مرتبة عليا من المعرفة ، ولهذا يقول فيلون : إن الدرجتين الأولى والثانية من شأن المريدين والسالكين ، أما الدرجة الأخيرة فمن شأن «الكمّل» . ويرى فيلون أنه لكى يصل الانسان إلى هذه الدرجة الأخيرة ، لا بد له أن يكون بطبيعته موهوباً من العناية الإلهية . ويصف لنا فيلون التجربة التى يقوم بها الانسان فى هذه الحالة الأخيرة ؛ ولكنه يقول لنا إن المهم فى هذه الحالة هو أن يجرب الانسان ويتذوق ، لا أن يعرف ويحدد . ولهذا فإن تحديد هذه الحالة من العسير جداً ، وإنما يجب أن يتذوق الانسان ويعاين بنفسه ، أى يجب أن يحيا هذه التجربة بنفسه . وفى هذه الحالة الأخيرة يكون الانسان فى حالة طمأنينة مطلقة ، وفيها ينقطع الكلام كما ينقطع الفعل . وهذه هى الدرجة العليا التى ينشدها الانسان من أجل « الخلاص » ، إذ يكون الانسان بلا كيفيات وبلا أفعال . وهذا المثل الأعلى من الطمأنينة المطلقة ، هو ما يسمى

إلى تحقيقه ، أو ما يجب أن يسعى إلى تحقيقه الفيلسوف أو الحكيم عند فيلون .

. . .

وإذا نظرنا الآن نظرة إجمالية إلى مذهب فيلون ، وجدنا أن هذا المذهب قد أتى بأشياء تختلف كل الاختلاف عما ألفناه من قبل فى الفلسفة اليونانية . فنحن نجد أن المعرفة والفلسفة لا تقصد هنا لذاتها ، ومن أجل إقامة مذهب فلسفى ، وإنما من أجل تفسير نزعة دينية خاصة . فالأصل هو الديانة اليهودية ، وليست الفلسفة اليونانية والتفكير العقلى غير وسيلة من أجل تفسير الديانة اليهودية وتفصيلها ، بينما كانت الحال على العكس من ذلك تماماً عند جميع الفلاسفة اليونانيين السابقين : فالأصل فى الفلسفة اليونانية ، وفى كل فلسفة أن تبدأ من التفكير العقلى المجرد .

ولكنا نجد هنا — لأول مرة — أن الفلسفة تبدأ بأن يكون الإنسان مؤمناً بعدة حقائق ، ثم يحاول بعد ذلك أن يفسرها : فالأصل هنا هو الايمان ، والتعقل تال عليه . والحال هنا هى الحال التى توجد دائماً بالنسبة إلى كل فلسفة لاهوتية ، وهى الحال التى تعبر عنها العبارة المشهورة credo ut intelligam ، أى « أومن لأتعقل » . كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الناحية الذاتية قد طغت إلى حد كبير جداً على الفلسفة ، فأصبح المثل الأعلى للفيلسوف أن ينطوى على نفسه ، وأن يحيا حياة طمأنينة مطلقة ، وهو المثل الأعلى الذى يختلف عما رسمه الفلاسفة اليونانيون السابقون ،

وخصوصاً فيما قبل أرسطو . ولهذا يميل بعض المؤرخين إلى إخراج فيلون من هـذا التيار اليونانى ، خصوصاً وأنه يجد فيلون قد تأثر بالعناصر الشرقية أكثر من تأثره بالعناصر اليونانية الخالصة ، وخصوصاً أيضاً أن فيلون قد عنى بوجه خاص بأن يفسر العقائد التى أتت بها الديانة اليهودية ، ولم تـكن تعنيه الفلسفة اليونانية فى ذاتها بقدر ما يعنيه تفسير المعتقدات الدينية اليهودية . كما أن من الممكن أن نرجع أكثرية أقوال فيلون إلى الديانات الشرقية بوجه عام ، ومن هنا يقول أصحاب هذا الرأى إن فيلون أحرى بأن يوضع فى نطاق فلسفة شرقية منه فى نطاق فلسفة يونانية .

ولـكننا نجد فريقاً آخر يقول إن فيلون لم يفعل فى الواقع أكثر من أنه لخص وجمع فى نفسه بين جميع التيارات السابقة عليه ، وكانت فلسفته نتيجة منطقية لتطور الفلسفة اليونانية ، خصوصاً فى القرن الثانى والأول قبل الميلاد ، وعلى هذا نستطيع أن نعد فيلون نهاية لتطور منطقى مستمر . كما يقولون أيضاً إن مسألة تأثر فيلون بالديانة اليهودية يجب ألا يغالى فيها كثيراً ، فإن فيلون لم يستخدم فى الواقع من الديانة اليهودية أكثر من هذه التعبيرات المختلفة التى صيغت فيها ، فقـد يكون الشـكل أقرب ما يكون إلى اليهودية ، ولـكن المضمون والمادة يونانى صرف ، فلا يجب أن ننخدع إذن بهذا الشكل كى ننكر طبيعة الموضوع عند فيلون . ومع ذلك فإننا نميل إلى القول بالرأى الأول ، لأننا نجد عند فيلون فى الواقع خروجاً على التقاليد الأساسية والخصائص

الرئيسية المكوّنة للروح اليونانية . فهذه النزعة إلى التفرقة المطلقة بين اللامتناهى وبين المتناهى ، وهذا التفسير لفكرة المتناهى واللامتناهى من حيث مرتبة الوجود بالنسبة لكل منهما ، ثم الاتجاه الصوفى الصرف فى الحياة العملية والاتجاه الذوقى فى نظرية المعرفة ، كل هذا مع الإضافة إلى هذه الحقيقة ، وهى أن الجزء الأكبر جداً من أبحاث فيلون إنما دار حول تفسير النصوص الدينية ، وإن اليهودية قد وجدت نفسها إبان ذلك العصر فى حاجة إلى الدفاع عن نفسها بإزاء الأفكار اليونانية التى غزتها — كل هذا يجعلنا نرجّح أو نؤكد أن فيلون يجب أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية ، وأن لا يعد كحلقة من هذا التيار ، وإنما يجب أن نضيفه إلى حضارة أخرى جديدة خلفت الحضارة اليونانية ، ونعنى بها الحضارة السحرية أو العربية .

الأفلاطونية المحدثة

فى القرن الأول قبل الميلاد ، وفى القرنين الأول والثانى بعد الميلاد ، نشاهد تياراً جديداً يغزو الفكر اليونانى ويكاد يتميّز تميّزاً شديداً جداً عما كان قبله من تيارات فى الفلسفة اليونانية ، ويتميز بنوع خاص لأننا لا نستطيع بالدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية . وهذا التيار الجديد قد بلغ أوجه عند شخصية فلسفية تعتبر من الطراز الأول من بين الفلاسفة الذين عرفتهم الإنسانية جميعاً ، ونعنى بها شخصية أفلوطين . وقد رأينا من قبل طرفاً من ممثلى هذا التيار وإن كنا لم نتوسّع فيه ، فقد رأينا فيلون وهو أهم ممثل سابق على أفلوطين لهذا التيار الجديد ، وأشرنا إشارات غامضة إلى النزعة الفيثاغورية الجديدة وإلى الأفلاطونيين الذين ظهروا فى ذلك العصر وحاولوا أن يجدّدوا الفلسفة الأفلاطونية . ولكن أفلوطين قد بزّ هؤلاء جميعاً ، حتى أننا لنجد الفارق كبيراً جداً بين ما وصل إليه فى أبحاثه ، وبين ما انتهى إليه هؤلاء المتقدمون ، فلئن كنا نجد أصحاب هذه التيارات المتقدمة السالفة على أفلوطين ، يحاولون أن يرتفعوا بالتعارض بين الروح والمادة أو بالثنائية بوجه عام إلى أعلى درجة ممكنة ، إلا أنه يلاحظ مع ذلك أنهم لم يصلوا فى هذا إلى القول بوجود علوّ مطلق

من جانب « الواحد » أو المبدع الأول بالنسبة إلى بقية المخلوقات كائنة ما كانت هـذه المخلوقات ، عقلية أو مادية ، فإنهم لم يزالوا يخلطون بين الله أو الأول وبين المعقولات الأولى . ولكن أفلوطين هو الذى استطاع لأول مرة أن يفصل فصلا تاماً بين الأول وبين بقية الأشياء . ثم إذا كان هؤلاء السابقون من الفيثاغوريين والأفلاطونيين المجدّدين قد عنوا أيضاً بإيجاد وسائط بين الأول وبقية الموجود ، وإذا كانوا قد حدّدوا الله ، ولكن بتحديدات أقرب ما يكون إلى صفات السلب ، إلا أنهم مع ذلك لم يستطيعوا أن يفصّلوا القول فى هذه الوسائط ، وأن يبيّنوا كيف ينزل الإنسان بالتدريج من الواحد حتى المادة . وإنما أفلوطين هو الذى استطاع أن ينظم هذه الوسائط على صورة نظام محكم الأجزاء ، يقوم على تصاعد عقلى مرتب ، بينما قنع هؤلاء السالفون بما قدمه لهم الدين اليونانى الشعبى فى فكرة « الجن » . هذا إلى أنه وإن كان هؤلاء المتقدمون قد حاولوا بعض الشيء أن يُفنوا المادة ولا يجعلوا لها وجوداً مستقلا بجوار الله ، باعتبار أن هناك مبدأين أصليين هما الله والمادة أو الصورة والهيولى ، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يصلوا إلى الغاية المطلوبة والتى يقوم عليها فى الواقع كل هـذا البنيان ، ونعنى بها اشتقاق المادة من « الأول » أو من الله ، بإفناء الهيولى إفناء تاماً فى الصورة . وإنما الذى فعل ذلك أفلوطين : فهو الذى جعل الوجود المادى شيئاً صادراً ومشتقاً عن الوجود الأول

أو وجود الله ، وإن كان هذا الوجود المادى فى الطرف الآخر من الوجود المعقول .

هـذا إلى أن مذهب هؤلاء المتقدمين لم يكن مذهباً بمعنى الكلمة ، أى نظرة فى الوجود متناسقة الأجزاء مترابطة منطقياً فيما بينها وبين بعض ، وإنما كان أقرب ما يكون إلى أفكار متناثرة ذات طابع عام هو الذى يعطيها هذا الاتجاه الجديد ، كما أن العناية بالناحية الطبيعية من البحث الفلسفى كانت ضئيلة إلى أبعد حدّ لدى هؤلاء ، ومن ثم لا يمكن القول بأنهم استطاعوا أن يكوّنوا مذهباً كاملا فى الوجود ، من حيث أنهم لم يبحثوا فى هذا الوجود الطبيعى ، أو على الأقل لم يحلوا هذا الوجود الطبيعى فى الوجود المعقول ، من أجل أن يكون بحثهم فى الوجود شاملا لكل أجزائه . وإنما جاء أفلوطين ففعل هـذا على الصورة الكاملة وقدم مذهباً فى الوجود متناسب الأجزاء شاملا لكل نواحيه .

ومن هذا كله نستطيع أن نستخلص أن أفلوطين يكوّن من هذه الناحية اتجاهاً واضحاً متمايزاً إلى حد بعيد جداً عن الاتجاه الذى اتجهه هؤلاء المتقومون . وأقرب من هؤلاء إلى أفلوطين فيلون ، فقد حاول أن يكمل النقص الذى أشرنا إليه عند هؤلاء المتقدمين . ففيما يتصل بفكرة الله نجد فيلون قد عنى بأن يستخلص ويميز تميزاً يكاد يكون تاماً بين الأول وبقية الوجود ، وهو من أجل هذا ارتفع بفكرة الله عن كل تحديد إنسانى ، لكى يبقى لهذه الفكرة كل صفائها ولا يدع فيها مجالا لنفوذ اللاموجود أو المادة أو ماهو جدير بالمخلوق

وليس جديراً فى الواقع بالأول المبدع . ومن هنا فقد رأينا عند فيلون أن الاتجاه فى صفات الله كان أميل إلى الناحية السلبية منه إلى الناحية الإيجابية ، وعنى إلى جانب ذلك بتحديد الوسائط بين المبدع الأول وبين بقية الأشياء : فجعل هناك قوى إلهية ، ثم قال بفكرة اللوغوس باعتبار أنه — على أرجح تفسير — القوة العليا الإلهية فيها ، إلا أنه لم يزد على ذلك كثيراً . وهنا يلاحظ أن ثمة اختلافاً بيّناً مع ذلك بين فكر فيلون وفكر أفلوطين ، فنقطة البدء عند كلا المفكرين ليست واحدة ، إذ نقطة البدء عنــد أفلوطين هى البحث فى الفلسفة من أجل تحصيل الحقيقة بصرف النظر عن المعانى السابقة المتصلة بتيار ما ؛ بينما الحال على العكس من ذلك عند فيلون : فقد بدأ بالحقيقة الدينية ، ولم يأخذ فى الواقع بسبيل الفلسفة إلا من أجل أن يكون معيناً على الحقيقة الدينية ، فالأرجح أن يقال إن الدين هو الأصل ، وما الفلسفة إلا خادم للدين . وقد كان لهذا أثره الكبير فى تفكير فيلون حتى فى هذه المسائل التى قلنا بأن ثمت تشابهاً كبيراً فيها بين فيلون وأفلوطين ، فقد تذبذب فيلون بين فكرة الله المشخّص التى قدمتها له الديانة اليهودية وبين فكرة الله المجرد الذى لا يمكن أن يُسمّى ، لأن أى نعت أو صفة له من شأنها أن تقلل من كمال هذه الفكرة . وكان من شأن هــذا التذبذب أن جاءت فكرة الله عند فيلون هجيناً ، لأنها خليط من التصوّر اليهودى ، والتصور الأفلاطونى اليونانى الصرف . كما أن فيلون قد خضع فى تأثره إلى جانب هذا ، لتيارين فلسفيين متعارضين وهما الأفلاطونية والرواقية ،

والمذهب الأول مذهب تصوري ، بينما الثاني مذهب ديناميكي فعلي ، ومن هنا كان الاختلاط الذي أشرنا إليه أيضاً عند كلامنا عن فيلون ، مما أدّى إلى وقوعه في كثير من التناقض ، خصوصاً وأنه كان مضطراً إلى هذا لأنه كان يريد أن يتصور هذا الإله على أساس يقرب من اليهودية ومن فكرة الشعب المختار عند الله . وكان يؤيد هذا الاتجاه فكرة « النوس » الكلي أو العقل الكلي عند الرواقيين ، مما من شأنه أن يجعل الناحية العقلية في الله أكبر سيادة من الناحية الأخرى وهي الناحية التصورية العقلية . هذا إلى أن فكرة الوسائط عند فيلون لم تكن واضحة كل الوضوح ، فهو لم يستطع أن يبين الطريقة التي بها تتكوّن الأشياء ابتداء من الله أو المبدع الأول ، فلئن قال بالمفارقة المطلقة أو ما يشبه هذا فيما بين الله وبين بقية الموجود ، إلا أنه لم يستطع أن يبين كيفية نسبة هذه الأشياء الأخرى من معقولة ومادية إلى الله ، ولهذا رأيناه تارة يصف هذه المعقولات بأنها صفات لله ، وبالتالي لا تنفصل عنه ، وتارة أخرى يتحدث عن اللوغوس باعتباره أقنوماً ؛ وهذا الأقنوم يوصف حيناً بأنه جزء من الله ، وحيناً آخر بأنه مستقل عنه . ثمّ لا يبين لنا بوضوح كيفية الخلْق ، ويخلط كثيراً بين اللوغوس وبين « الصوفيا » وما شا كل ذلك من القوى الإلهية الأولى التي قال بها .

أما أفلوطين فقد استطاع أن يبين في دقة وإحكام كيفية « صدور » الموجودات عن الله ، وأن يبين كذلك آثار هذه

القوى الإلهية فى الأشياء ، ويرتب هذا كله فى نظام منطقى معقول يكاد يكوّن نسيجاً واحداً محكم الأجزاء . هذا إلى أن فيلون ، وإن كان قد قال بأخلاق متأثرة بالأخلاق الرواقية ، كما قال كذلك بفكرة « الكشف » والوجد واعتبار التجربة الصوفية هى الأساس فى كل معرفة حقيقية والقول بأن طمأنينة النفس أو حالة النفس المطمئنة هى الدرجة العليا ؛ إلا أنه لم يستطع مع ذلك أن يبين حدود هذه التجربة الصوفية الروحية ، ولم يفصّل القول فى ماهية الكشف وحدوده ، وعلى أىّ نحو يكون ، ولم يبين بوضوح — لأنه لم يكن ذاتياً بدرجة كافية — حالة هذه النفس المطمئنة وقيام الإنسان بواجبه الأخلاقى بأن يفنى فى الله ، وما عدا هذا من مسائل متعددة سنعرض لها عند الكلام عن أفلوطين . أما أفلوطين فإنه وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية ، إلا أنه انتهى إلى اعتبار التجربة الصوفية ، تجربة الوَجد ، هى الغاية النهائية التى يجب أن تتحدّد تبعاً لها وتترتب عليها كلّ المقدمات المؤدية ، فمنذ البدء كان مزاج هذه التجربة الروحية المزاجَ المحدِّد لكل معرفة ؛ وبالتالى الأساس لكل نظرية فى المعرفة ، كما أنه لأول مرة وإلى الدرجة العليا ، استطاع أن يبين ماهية هذه التجربة ، وأن يحدّدها كلّ التحديد ، وأن يبين ما فيها من جانب ذاتى وما فيها من جانب علوى يأتى عن طريق الله .

وهكذا نستطيع أن نستخلص من هذا كله أن أفلوطين كان متمايزاً تمايزاً كبيراً جداً من كل المذاهب السابقة ، وأنه يجب أن

يوضع فى تيار جديد يعتبر هو نقطة البدء فيه ونقطة النهاية فى الواقع ، هو تيار الأفلاطونية المحدثة ؛ وهذا التيار يكوّن القسم الرابع أو الدور الرابع من أدوار تطوّر الفلسفة اليونانية . إلا أن هنا مشكلة خطيرة تتعلق بالصلة بين هذا التيار وبين الروح اليونانية . فالمؤرخون جميعاً ، تقريباً ، قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هـذا التيار باعتباره تطوراً منطقياً لتطور الفلسفة اليونانية فى العصور المتقدمة مباشرة ، وبالتالى أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية وإلى الروح اليونانية ، بوجه عام . وعلى رأس أصحاب هذا الرأى تسلر الذى حاول أن يبين فى كثير من الجهد والتدقيق ما هنالك من تشابه كبير جداً بين الفلسفة اليونانية التالية لأرسطو وبين الأفلاطونية المحدثة ، وقد بنى كلامه فى هذا خصوصاً على بيان التطور الذى انتهت إليه الفلسفة اليونانية واعتبار هذا التطور مؤذناً كذلك — لما له من تشابه كثير بالأفلاطونية المحدثة — مؤذناً بقيام هذه الفلسفة الجديدة . ولكنا نرى مع ذلك أنه وإن كان ثمت تشابه كبير بين الفلسفة التالية على أرسطو وبين الفلسفة الجديدة ، إلا أن الفروق بين الاثنين ، مما يمسّ جوهر كل واحدة منهما ، تجعلنا نرجح أن تكون هذه الفلسفة الجديدة منتسبة إلى روح حضارة أخرى جديدة ، ونعنى بها الحضارة العربية أو الحضارة السحرية على حد تعبير اشپنجلر : ذلك أن الرمز الأوّلى للحضارة العربية أو السحرية هو الذى يطبع بطابعه كل أجزاء الفلسفة الجديدة ، وما هنالك من مظاهر يونانية

لهذه الفلسفة إنما هو فى الواقع مظاهر فحسب لا تمس الجوهر فى شىء ، ونعنى به الروح السائدة فى هذه الفلسفة الجديدة . هذا إلى أنه يلاحظ أن الحضارة الجديدة ليست حضارة خالصة قد اعتبرت الرمز الأولى لروحها فى صفائه وعمومه ، وإنما قد دخلت فى هذه الحضارة الظاهرة التى يسميها اشپنجلر ظاهرة « التشكل الكاذب » . إذ ضغطت الحضارة القديمة ، ونعنى بها الحضارة اليونانية الرومانية ، على الحضارة الجديدة الناشئة فصبتها فى قوالب يونانية رومانية قديمة . وكان بهذا أن ظهرت تلك الحضارة بمظهر يونانى رومانى مما يجعل الخلط بين كلتا الحضارتين سهلا قريباً ، وهذا هو الذى يفسر ماهنالك من تشابه كبير بين فلسفة أفلوطين وبين مظاهر الروح اليونانية فى الفلسفة التالية على أرسطو بل وفى فلسفة أفلاطون وأرسطو . فالذى يميز هذه الفلسفة الجديدة بنوع خاص هو فكرة إضافة الأشياء إلى قوى خفية وإيجاد نظام عالمى على أساس هذه القوى الخفية ، ونظرة فى الوجود تسودها التجربة السحرية الصوفية . ولو أننا نظرنا فى الفلسفة الجديدة لوجدنا أنها تمتاز امتيازاً كبيراً جداً من الفلسفة اليونانية الحقيقية ، بهذا الجانب الذاتى . وهو جانب قد شعر به أصحاب هذه الفلسفة وكانوا عالمين بوجوده فى أنفسهم إذ نرى أفلوطين يقول لنا تارة — وذلك فى التاسوعات الرابعة — « يجب علىّ أن أدخل فى نفسى ومن هنا أستيقظ ، وبهذه اليقظة أتحد بالله » وإلى جانب هذا نراه يقول مرة أخرى : «يجب علىّ أن أحجب عن نفسى النور الخارجى لكى أحيا وحدى فى النور الباطنى» .

ونجد عبارات كهذه كذلك عند بقية الأفلاطونيين مثل أبرقلس ، فتراه يقول إن المعرفة تبدأ من الذات وتنتهى إلى الله ، والمعرفة الذاتية هى كل شىء . ونرى هؤلاء الأفلاطونيين يفسرون قول سقراط المشهور تفسيراً جديداً فيريدون من معرفة الانسان لذاته أن ينطوى على نفسه وأن يسد كل المنافذ التى تربط بينه ويطل منها على العالم الخارجى . ولهذا ، ومن أجل هذا الطابع : طابع الذاتية المطلقة التى وإن اتجهت فى النهاية إلى الله ، إلا أنها ذاتية مع ذلك إذ لا محاولة لايجاد انسجام بين الذات وبين الخارج — نقول إن هذا الطابع يكفى وحده لتمييز هذه الفلسفة من الفلسفة اليونانية الحقيقية ، وبالتالى يكفى لاخراج هذه الفلسفة من حظيرة الحضارة والروح اليونانية إلى داخل روح جديدة هى الروح العربية أو السحرية .

ونحن نجد إلى جانب ذلك أن هذه الفلسفة متأثرة منذ البداية بالتجربة الدينية ، فنقطة البدء ونقطة الانتهاء ، والعامل السائد الذى يطبع بطابعه الخاص اتجاه هذه الفلسفة هو التجربة الدينية مفهومة على نحو صوفى ، وإن كان أحياناً بعيداً عن الأديان الوضعية . وهذا الطابع الجديد لا نجده في الفلسفة اليونانية الحقيقية ، فلئن عنى أفلاطون بالدين وكذلك أرسطو ، ولئن عنى الرواقيون بوجه خاص بالناحية الدينية — فإنّ ذلك ليس كافياً لأن يجعل هذه الفلسفة — إن عند أفلاطون أوعند الرواقيين — فلسفة دينية بالمعنى الذى نريده حينما نتحدث عن فلسفة أفلوطين والأفلوطينية بأنها

دينية . إذ أن فكرة الله والتجربة الدينية بوجه عام عند أفلاطون والرواقية ، كانت شيئاً مضافاً ، وأقرب ما يكون إلى الحقيقة الدينية منها إلى الحقيقة الفلسفية . ولهذا لا نستطيع من هذه الناحية أن نقول إن الفلسفة اليونانية عند أفلاطون أو الرواقية ، كانت دينية بعكس الحال تماماً عند أفلوطين والأفلوطينية عموماً ، هذا ولو أن بعضاً من المؤرخين مثل اتسلّر ينكر أن تكون المذاهب الشرقيه قد أثرت تأثيراً كبيراً فى هذه الفلسفه ، إلا أننا نجد كثيراً من الباحثين المتمدين مثل ڤاشيرو فى كتابه : « التاريخ النقدى لمدرسه الأسكندرية » (٣ أجزاء سنه ١٨٤٦ — ١٨٥١) يقول إن الفلسفه الأفلوطينيه كانت فلسفة شرقية بكل معانى للكلمة ، فهى فى روحها وجوهرها وطبيعتها شرقية . وأما المظهر الخارجى لها فإنه وإن كان يونانياً ، إلا أن ذلك لا يجب أن يجعلنا نعتقد بأن فيها روحاً يونانية ، وهذا ظاهر خصوصاً فيما يتصل أولا بما قلناه عن الطابع العام لهذه الفلسفة ، وثانياً فى أن كثيراً من الأفكار التى كانت منتشرة فى البيئة الهندية الفارسية ، أى البيئة التى ظهرت فيها الحضارة العربية ، قد أثر كل التأثير فى هذه الفلسفة ، ففكرة الملائكه أو الوسطاء أو العقول المتوسطة ، ثم فكرة « الصدور » خصوصاً ، كل هذه أفكار شرقية من أولها إلى آخرها . ففكرة الصدور — وهى التى تلعب أخطر دور فى هذه الفلسفة وتكوّن الفكرة السائدة فى كل أجزائها ، هى فكرة شرقية مأخوذة عن المذاهب الهندية والفارسية ، وإن كانت

أوضح فى المذاهب الهندية ، ولئن قيل حينئذ إن الأفكار الهندية لم يتصل بها أفلوطين مباشرة ، إذ لم يسافر إلى الهند ، ولم يختلط بالبيئات الشرقية الحقيقية ، إلا أن ذلك ليس دليلا ينهض ضد تأثره بالعناصر الشرقية . فقد كانت هذه العناصر الشرقية تحلّق فى الجو الذى وجد إبان ذلك العصر ، فى القرون الثلاثة الأولى للميلاد بوجه أخص . وكانت منتشرة إلى حد بعيد جداً فى جميع الأوساط الشرقية التى استوطنت المدن المتوسطة بين الشرق القريب واليونان أى مصر خصوصاً ، فكان هذا كافياً لانتشار هذه الأفكار والمذاهب الشرقية فى هذه الأوساط ، فلا سبيل إذن إلى إنكار تأثر الأفلاطونية المحدثة بالعناصر الشرقية الفكرية .

وإنما الذى يحتاج إلى النظر الدقيق ، هو الصلة بين المسيحية وبين الأفلاطونية المحدثة . فالناس مختلفون بإزاء هذه المسألة اختلافاً شديداً ، خصوصاً وأنها مسألة شائكة تتصل بنشأة المسيحية خاصة ، كما هى معروضة فى كتبها المقدسة . فالبعض يقول إن المسيحية هى التى أثرت كل التأثر فى نشأة هذه الفلسفة الأفلاطونية ، ويؤكدون هذا بأنه ، خصوصاً ابتداءً من القرن الرابع ، كانت الفلسفة الأفلاطونية مختلطة كل الاختلاط بالدين المسيحى ، حتى أنه من بين رجال الفلسفة الجديدة ، كان هناك كثير من رجال الدين المسيحى كأوريجانوس مثلا ، وكل هذا ينهض دليلا فى نظرهم على تأثر هذه الفلسفة بالمسيحية . ولكن هناك رأياً آخر يمثل الرأى العلمي الصحيح ، وهو الذى يعرضه لنا تسلر فيقول : إن

الأحوال التي نشأت فيها المسيحية ، وتلك التي نشأت فيها الأفلاطونية المحدثة ، أحوال متشابهة أو واحدة ، فقد كان العالم اليوناني الروماني إبان ذلك العصر ، قد توزع نفوذ كل الذين يقطنون به ، إذ فقدت الممالك الرومانية استقلالها ، ولم يعد ثمت شعور بالحرية ولا بالاستقلال الذاتي ، وأصبح الناس من أجل هذا يائسين من كل شيء ، ويطلبون الخلاص بأي ثمن ، أو بعبارة أدق بأرخص الأثمان . ولهذا كان لا بد أن تلعب المذاهب القائلة بالخلاص الدور الأكبر في تشكيل هذا الاتجاه الجديد ، وكانت الأحوال الروحية التي يعانيها الناس في ذلك العصر من شأنها أن تدفع إلى إيجاد مذاهب تدعو إلى التخلص من الوجود الخارجي ، باعتبار أن هذا الوجود الخارجي شر لا خير فيه ، ولا حاجة إلى التعلق به أدنى تعلق ، ولكن يجب على الإنسان أن يعزف عزوفاً تاماً عن الوجود الخارجي المادي ، وينشد الخلاص بعد ذلك في حقيقة دينية عليا ، يفنى فيها الانسان ، ويجعل غايته في الحياة هذا الفناء .

ولكن إذا كانت الأحوال والظروف التي نشأت فيها كل من المسيحية والأفلاطونية واحدة متشابهة ، فليس معنى ذلك أنه لا بد أن يؤثر الواحد في الآخر ، فقد يكون الجو وحده الدافع لإيجاد هذا التشابه بين كل من المسيحية والأفلاطونية المحدثة . وإننا لنجد في الواقع أن هناك اختلافاً بيناً حتى في هذه الأشياء المتشابهة بين المسيحية والأفلاطونية المحدثة . فالمسيحية وإن كانت

قد نشدت ، كالأفلاطونية سواء بسواء ، الفناء فى حقيقة عليا ، يجب على الانسان أن يعتمد عليها ، بل ويفنى فيها ، إلا أنها فهمت هذه الحقيقه العليا على أساس عينى تاريخى ، فربطت هذه الحقيقة بأحداث تاريخية معينة وأشخاص معينين ، أما الأفلاطونية المحدثة فقد نظرت إلى المسألة من الناحية العقلية الصرفة ، وأقامت من أجل ذلك مذهبها فى جو من الحرية التى لا تتعلق بفرد أو بحادث. ثم إننا نجد الاتجاه فى المسيحية مضاد للاتجاه فى الأفلاطونية المحدثة فيما يتصل بالصلة بين الله وبين الفانى المحسوس ، فالمسيحية تريد أن تنزل بالله إلى مستوى الفانى بأن تجعل « الأول » أو الله يلبس ثوب الانسانية ، أى يلبس ثوب الفناء .

والحال على العكس من ذلك فى الأفلاطونية المحدثة : فإنها تبدأ من الانسان ، كى ترتفع به إلى مقام الألوهيه ؛ فالسبيل إذن صاعد بالنسبة إليها ، هابط بالنسبة إلى المسيحية . ومن أجل هذا شعر الأفلاطونيون المحدثون منذ البدء بما هنالك من اختلاف كبير بين اتجاهات المسيحية واتجاهاتهم هم أنفسهم ، حتى أننا لنجد أن كثيراً من الجهد قد أنفقه هؤلاء الأفلاطونيون المحدثون من أجل الرد على المسيحية . وإنا لنجد هذا ظاهراً منذ اللحظه الأولى ، إذ نجده عند أمونيوس سكاس ، وقد كان مسيحياً ، فيما يقال ، أول الأمر ، ثم انتقل من المسيحيه إلى الأفلاطونيه المحدثة وبالتالى إلى الشرك . ويكاد يكون المجهود الذى بذله الأفلاطونيون المحدثون ، خصوصاً فيما ورد لنا عن فورفوريوس ، متجهاً إلى الدفاع عن

الشرك ضد المسيحية ، حتى أنه ليمكن أن يقال إن الأفلاطونية المحدثة قد كونت أصول مذاهبها كنتيجة لردها على المسيحية . ثم إن الاختلاف يتضح كذلك فى هـذا التشابه الذى كثيراً ما يحاول أن يقول بوجوده المؤرخون بين فكرة الثالوث فى المسيحية ، وبين ما نجده من التثليث فى الأفلاطونية المحدثة ، فكما يقول چيل سيمون فى كتابه عن « تاريخ مدرسة الأسكندرية » (فى جزئين ، باريس سنه ١٨٤٥) : ليس هناك من تشابه إلا فى اللفظ فحسب بين التثليث المسيحى والأقانيم الثلاثة عند أفلوطين ، وذلك لأن أفلوطين لا يقول بأن الأقانيم الثلاثة هى هى الله ، وإنما يجعل هـذه الأقانيم منفصلة عن المبدع الأول أو الواحد . ثم إن الصفات التى تضاف إلى الأقانيم المركبة للتثليث المسيحى ، تختلف اختلافاً بيناً فيما يتعلق بنسبتها بعضها إلى بعض عن تلك التى تضاف إلى الأقانيم عند أفلوطين ، فليس ثمت تشابه فى الواقع إلا فى الألفاظ فحسب ، وإن كنا سنجد فيما بعد أن فكرة التثليث بعد أفلوطين بعهد طويل قد تأثرت عند المسيحية بفكرة الأقانيم الأفلوطينية ؛ ولكن ذلك كان متأخراً ، فلا يمكن أن يكون داخلا فى موضوع كلامنا ، وهو تأثير المسيحية فى نشأة الأفلاطونية المحدثة .

وثمت عناصر أخرى يذكرها المؤرخون ويقولون إنه كان لها تأثير كبير فى نشأة الأفلاطونيـة المحدثة ، ويخصون بالذكر منها « الغنوص » γνῶσις ، وكانت سائدة فى القرنين الثانى والثالث خصوصاً بعد الميلاد ، وبينها وبين أقوال الأفلاطونية المحدثة كثير

من التشابه، وبخاصة فيما يتعلق بثلاث مسائل : المسألة الأولى مسألة « الواحد » باعتباره مفارقاً كل المفارقة، ولا يمكن أن ينعت، أى الواحد، بأية صفة ؛ وثانياً مسألة « الصدور » ؛ وثالثاً وأخيراً مسألة الهيولى أو المادة باعتبارها مشتقة من الواحد . فإن أصحاب مذهب الغنوص، وخصوصاً النزعة التى قال بها منهم ڤَلَنْتينوس، تقول بأن الله لا يمكن أن ينعت ولا يمكن أن يوصف، وهى بهذا أكثر تجريداً لفكرة الله وعلوا به من فكرة فيلون، لأن فيلون قد أضاف إلى الله صفة واحدة على الأقل وهى صفة الوجود، أما أصحاب الغنوص فينكرون هذا لأنهم ينكرون إمكان نعت الله بأية صفة من الصفات . ثم أنهم قد تأثروا كذلك بالفيثاغوريين فى قولهم بأن «الموناس» Μονὰς أو الواحد، عال على بقية الأشياء وبينه وبينها هوة لا يمكن عبورها، فهذا الواحد الذى لا يقبل النعت قريب الشبه جداً مما قاله أفلوطين فى فكرة الله أو المبدع الأول أو الواحد. ثم إن هؤلاء الغنوصيين يقولون كذلك بأن الأشياء « تصدر » عن الواحد فى نظام تنازلى حتى نصل إلى المادة . إلا أنهم لا يوضحون كيفية هذا الصدور بل يلجأون، على طريقتهم الرمزية الأسطورية، إلى تهاويل وتصورات غير دقيقة، ولا واضحة ؛ فيصورون المسألة كالولادة تماماً، ويتحدثون عن ذلك فى لغة الولادة . ولكنهم إذا كانوا قد قالوا بفكرة « الصدور »، إلا أنهم لم يكونوا واضحين فى عرضهم لهذه الفكرة، وبهذا تفوق عليهم أفلوطين .

وإلى جانب هذا يلاحظ أنهم قد جعلوا المادة شيئاً مشتقاً من الواحد باعتبار أنها الدرجة النهائية التى ينزل إليها الواحد ، ولكنهم هنا أيضاً يتحدثون فى لغة أسطورية رمزية لا تبين كيفية الصلة بين المادة وبين الله ، وإن كانوا قد قالوا بالفكرة الرئيسية الأصلية وهى أن المادة أو الهيولى ليست شيئاً قائماً بذاته بجانب الواحد أو المبدع الأول . فمهما قيل من وجود هذا التشابه ، إلا أنه يلاحظ أن المذهبين كانا متعاصرين ، بل لا ندرى على وجه التحقيق هل عرف أفلوطين هذه المذاهب الغنوصيه أم لم يعرفها ؛ غير أننا نستطيع أن نؤكد أن المؤثرات فى كلا المذهبين واحدة : فقد تأثر مذهب الغنوص بالأفكار اليونانية من فيثاغورية جديدة وأفلاطونية مجدَّدة ، كما تأثر ببعض المذاهب الشرقية التى غزت الأسكندرية فى ذلك العهد ، وتأثر كذلك بفيلون . وسواء أ كان هذا التأثر بطريق مباشر أو غير مباشر ، فإن من المؤكد على كل حال أن المصادر كانت واحدة بالنسبة إلى كل من الأفلاطونية المحدثة والمذاهب الغنوصية ، فليس ثمت مانع إذن من أن يكون الاتفاق فى المصادر هو العلة فى التشابه فى النتائج ، خصوصاً وأن العصر كان واحداً بل والبيئة كانت واحدة كذلك .

فمسألة الصلة بين الغنوص وبين الأفلاطونية المحدثة غامضة إذن لا يمكن القطع فيها برأى نهائى ، وتسلر مثلا يميل إلى إرجاع التأثرات الأفلاطونية كلها إلى المذاهب اليونانية وخصوصاً الرواقية والفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجدَّدة ، ثم أفلاطون وأرسطو ،

وأخيراً فيلون . وعلى كل حال فإننا نستطيع أن نقول إن الأفلاطونية المحدثة كانت متأثرة بكل هـذه التيارات التى غزت تلك البيئة فى ذلك العصر ، وكانت من الأسس الأولى الرئيسية التى قامت عليها النظرة الوجودية الجديدة فى الحضارة السحرية العربية .

فإذا انتقلنا من الحديث عن نشأة الأفلاطونية المحدثة إلى الحديث عن تطوّرها ، وجدنا أن الأدوار التى مرّت بها يمكن أن ترجع إلى أدوار ثلاثة : فالدور الأول هو دور أفلوطين نفسه وفيه قد وضعت كل المسائل الرئيسية التى قالت بها الأفلاطونية المحدثة وظهرت كل المبادئ الميتافيزيقية التى تقوم عليها كما تحددت الأغراضُ المختلفة والصلاتُ المتعددة التى توجد بين الفلسفة وبين بقية أجزاء العلم . وهنا نجـد أن الصلة بين الدين وبين الفلسفة لم تكن صلة طغيان من جانب الدين على الفلسفة وإنما كانت صلة توازن ، حتى أن الدين لا يشغل كل الفلسفة فى ذلك العصر . ولـكنْ يأتى بعد ذلك الدور الثانى فتنقلب الآية من هذه الناحية الأخيرة إذ يصبح للدين المقامُ الأول فى تفكير هؤلاء الأفلاطونيين المحدثين خصوصاً على يد يامبليخوس ، وفى الدور الثالث الذى يمثله ابرقلس نجد الأفلاطونية المحدثة قد تأثرت بالمشائية ، فـكان من نتائج هذا التأثر أن أصبحت أكثر تنظيما وأحسن تناسباً فى الأجزاء ، وأدق فى التعبير ، حتى أن الصورة العليا التنظيمية لهذه الفلسفة إنما نجدها عند ابرقلس ، لأن أفلوطين لم يترك لنا فى الواقع نظاماً مذهبياً فلسفياً متناسق الأجزاء ، بل ترك لنا فى الغالب آراء

حول موضوعات مختلفة لم ترتبط بعد ارتباطاً عضوياً واضحاً .

أفلوطين : والشخصية الأولى التى أسَّست هـذه المدرسة هى أفلوطين الذى ولد بعصر فى مدينـة ليقوبوليس على حد قول بعض المؤرخين ، وإن كان فوفوريوس الذى ترك لنا المصدر الأول الرئيسى عن حياة أفلوطين فى كتابه « حياة أفلوطين » لم يذكر هذه المدينة لأنه كان يقول إن أفلوطين كان يعنى دائما بألا يتحدث إطلاقاً عن وطنه ولا عن آبائه وأسرته . ويظهر أن أفلوطين قد بدأ دراسة الفلسفة فى سن متأخرة ، وقد كان ميـلاده فى أرجح الأقوال سنة ٢٠٤ أو سنة ٢٠٥ بعد الميلاد . وقد حاول أن يرحل إلى الشرق ، واتجه إلى الغرب ، فذهب إلى روما ، وهنـاك عنى بعرض مذهب أستاذه أمونيوس سكّـاس ، وهو كان يقول دائما إنه إنما يعرض مذهب أستاذه أمونيوس . والواقع أننا هنا بإزاء نفس الظاهرة التى نجدها فيما يتصل بأفلاطون وسقراط ، فأفلوطين يذكر آراءه باعتبارها آراء أمونيوس مع أنها أكبر بكثير من مذهب أمونيوس ، ولا نـكاد نجد فى الواقع إلا البذور الأصلية عند الأخير ، أما المذهب الـكامل فإنا نجده عند أفلوطين . ويظهر أن أفلوطين قد صادف شيئاً من النجاح فى روما خصوصاً وأنه قدكان له من بين التلاميذ شخصيات ممتازة فى الوسط الرومانى . ويظهر أن هذا التأثير من جانب أفلوطين فى الوسط الذى أقام به إنما صدر عن طبيعة شخصية ، فقد امتاز أفلوطين من الناحيـة الشخصية بسموّ فى الخلق ونفوذ فى البصيرة من حيث قدرته على

معرفة الرجال ، كما امتاز كذلك بالعفة التي حاول أن يتشبه فيها بفيثاغورس . وعلى كل حال فإن شخصية أفلوطين كانت واضحة التأثير جداً في الوسط الذي وجدت به . وتوفى أفلوطين سنة ٢٧٠ بعد الميلاد .

وأفلوطين قد خلف لنا مؤلفات يظهر أنه كتبها جميعاً في دور متأخر ، وهذه المؤلفات ليست عرضاً منظماً لمذهبه ، وإنما هي في الواقع إجابات مختلفة عن أسئلة كان الدافع ، في الغالب ، إلى إثارتها نصوصُ أفلاطون وأقواله . ولهذا كان يبدو عليها طابع التناثر والمناسبات أكثر من طابع التنظيم والتأليف المقصود ، كما أنه يغلب عليها شيء من الرمزية التي يكاد يستحيل معها أن يفهم النص . وهذه كلها صعوبات نجدها واضحة جداً في مؤلفات أفلوطين ، وهي مؤلفات لم ينشرها إبان حياته ، بل نشرها بعد وفاته تلميذه فورفوريوس .

والناحية الذاتية من مذهب أفلوطين تقوم على أساس أن الغاية من الفلسفة هي الإرشاد إلى الطريق الذي به يصل الإنسان إلى إفناء الذات في الوحدة الإلـهية وإلى إيجاد التجربة الروحية التي يستطيع الإنسان بواسطتها أن يتحد بالواحد ، والمزاج المكون لهذه التجربة هو في الأصل الوَجْد . أما من الناحية الموضوعية فتقوم هذه الفلسفة على أساس إنكار كل قيمة للعالم الخارجي ، فكل ما هو متناه وكل موجود ما خلا الله متناه زائل ، وبالتالي لا قيمة له ، فلا داعي في نظر أفلوطين حتى إلى العناية به أو إثبات بطلانه . ومن

هاتين الناحيتين : الناحية الذاتية والناحية الموضوعية ، سنجد أن طابع الفلسفة عند أفلوطين سيمتاز أولا بأن فكرة الألوهية هى التى تشغل الجزء الأكبر منه إن لم يكن كله ، وثانياً بأنها فلسفة تقوم على الوجدان والتجربة الذوقية الصوفية والكشف . ولهذا لا نجد أفلوطين يعنى بنظرية المعرفة ، بل يفترض ابتداءً الموقف الشكى ، فينكر أن تكون للمعرفة العقلية أية قيمة ، وإنما القيمة كلها فى التجربة الصوفية وفى الكشف والذوق . ولما كان العمود الرئيسى الذى يقوم عليه بناء فلسفته هو الله أو العالم المعقول ، ومن العالم المعقول ينتقل الانسان إلى العالم المحسوس ، ومن هذا الأخير يحاول أن يرتفع ثانياً إلى الوحدة الأولى ، فإنا سنجد فلسفة أفلوطين تنقسم فى الواقع إلى ثلاثة أجزاء رئيسية : الأول العالم المعقول ، والثانى عالم المحسوسات ، والثالث العود من عالم المحسوسات إلى العالم المعقول .

أ — الله وصـــفاته

قال أفلاطون بعالم معقول فى مقابل العالم المحسوس ، وجعل حداً وسطاً بين العالمين ، هو عالم النفس أو النفس ، فلدينا إذن عند أفلاطون عالم الصور ؛ ثم العالم المادى ، أو الذى تدخل فيه ما يسمى عادة باسم المـادة عند أفلاطون ، وقد رأينا من قبل أن المادة عند أفلاطون ليست بالدقة المـادة كما نفهمها عند أرسطو وعند غيره ؛ ثم النفس .

أما أفلوطين ، فإنه وإن أخذ بجزء من هذا التمييز ، إلا أنه لم يأخذا بهذا التمييز كله ؛ فإنّـا نراه يفرق أولا بين عالمين : عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ ولـكننا نجده بعـد ذلك يختلف مع أفلاطون فيما يتصل بهذا العالم المعقول على وجه الأخص . فإن العالم المعقول عند أفلاطون عبارة عن مجموع الصور ، وهذه الصور لا تشتق من مبدأ أعلى منها ؛ ولو أن فـكرة الخير قد توهم فى عرضها بأنها تلعب مثل هذا الدور ، إلا أننا نجد فى الواقع أن فـكرة الخير تختلط ببقية الصور ، حتى لا يمـكن أن تعد صورةُ الخير صورةً قائمة بذاتها مستقلة كل الاستقلال ، أى بمعنى أن هناك هوة غير معبورة بينها وبين بقية الصور . أما أفلوطين ، فقد

علا بفكرة « الأول » أو المبدأ ، علوًّا كان من شأنه أن يقول معه بأنَّ هناك هوَّة لا يمكن عبورها بين الأول وبين الصور نفسها . ولكننا نجده بعد ذلك ومع تأكيده لوجود هذه الهوَّة في حالتين : أولا فى حالة الصلة بين الأول وبين المعقولات ، ثم فى حالة الصلة بين عالم المعقول وعالم المحسوس ؛ نقول على الرغم من ذلك نجده يختلف كذلك مرة أخرى مع أفلاطون ، فبدلا من أن يقول مع أفلاطون ، فيما يتصل بالهوة بين العالم المحسوس والعالم المعقول ، إن هذه الهوة هوة تامة ، بمعنى أن هناك مبدأين أصليين : هما المعقول والمحسوس ، ولا يُردّ الواحد إلى الآخر ، نجد أفلوطين يقول إن هناك تصاعداً أو تنازلا فى الصلة بين المعقول والمحسوس ، أعنى أن هناك ترتيباً ونظاماً قمته المعقول باعتبار أنه الأول ، ثم تتلوه بقية الأشياء ، حتى نصل فى أدنى درجة من درجات هذا السُّلَّم إلى المادة الصرفة ، أى أن المادة تُشتَقّ فى النهاية من الأوّل .

كذلك لا نجد أن الصور أو المعقولات أفكارٌ فى عقل الله ، وبالتالى هى الله عند أفلوطين ، بل نجد أن الأشياء تترتب بحيث يكون « الأول » فى القمة ، ويليه « العقل الأول » ، ثم بقية العقول . ويلاحظ هنا أيضاً أنه على الرغم من وجود هذا الترتيب التنازلى بين الأول وبقية المعقولات ، إلا أن هنالك مع ذلك هوةً غير معبورة ، أى علوًّا مطلقاً للأول بالنسبة إلى المعقولات . وهذا يظهر لنا شيئاً ، إن شئنا سميناه بالتناقض أو التعارض فى النظر إلى الله ، وصلته ببقية الأشياء من معقولات ومحسوسات . وعلى

كل حال ، فإن وضع المذهب الوجودى عند أفلوطين هو على النحو التالى : فنرى من ناحية أن هناك عالمين بينهما هوة من ناحية ، وبينهما ترتُّب من ناحية أخرى وهما عالما المعقول والمحسوس ؛ ومن ناحية أخرى نجد أن هناك فى باب المعقولات ثلاثة مبادئ ، أو إن شئنا أقانيم ، هى الله والعقل والنفس . والله هو الأول ، الواحد ، المبدع ، اللامتناهى . والعقل هو صور الأشياء الموجودة ، والنفس هى ما به يتم تحقق الصور فى المحسوسات ، أى هى قوة تكوّن فى الواقع وسطاً بين فعل « الأول » وتحقق « العقل » باعتباره صوراً .

فلنبحث فى كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة الأخيرة كلٍّ على حدة . ولنبدأ بالله ، فنجد أولا أن الصفة الرئيسية والطابع العام الذى به ينطبع النظر إلى الله عند أفلوطين ، هو أن الله هو اللامتناهى فى مقابل المتناهى ، والأول فى مقابل ما بعده ، والواحد فى مقابل الكثرة ، والمعقول فى مقابل العقل . وهنا نجد أن صفات الله عند أفلوطين مرتبطة كل الارتباط بهاتين التفرقتين الرئيسيتين : أولا بين المتناهى واللامتناهى ، وثانياً بين العقل والمعقول . ونرى فى هذا المذهب اختلافاً كبيراً بين أفلوطين وبين السابقين ؛ فلئن وصف أفلاطون الله بأنه الخير ، ولئن قال بالوحدة ، وإذا كان أرسطو قد عبر عن الله بأنه « فكر الفكر » ، وأنه غنى مكتف بذاته ، فإننا نجد أفلوطين لا يقتصر على هـذا ، بل يريد أن يجرد فكرة الله من كل مايوهم اختلالا فى الوحدة أو فى الكمال ، وعلى الأخص فى الوحدة . ففكرة الوحدة فى الله ، هى الأساس

فى نظرية الله عند أفلوطين ، ولهذا نجد أفلوطين يحاول ما استطاع أن يسلب عن الله كل الأفكار ، أو كل الصفات التى من شأنها أن توهم ، حتى مجرد وهم ، بأن هناك تعدداً أو تركيباً فيه ، فنجده ينكر أن يكون الله عقلا وأن يكون وجوداً ، وينكر كذلك أن تكون له أية صفة من الصفات كائنة ما كانت هذه الصفة . فالله هو الشىء الذى لا صفة له ، ولا يمكن أن ينعت ، ولا يمكن أن يدرك ، وهو الغنى المكتفى بذاته ، البسيط .

ويحسن قبل العرض لصفات الله عند أفلوطين أن ننقل نصاً عربياً هو عبارة عن ترجمة موسَّعة لبعض فصول «التاسوعات»[1] :

« كل ما كان بعد الأول فهو من الأول اضطراراً ، إلا أنه إما أن يكون منه سواء بلا توسط ، وأما أن يكون منه بتوسط أشياء أخر ، هى بينه وبين الأول ؛ فيكون إذن للأشياء نظام وشرح . [و] ذلك أن منها ما هو ثان بعد الأول ، ومنها ثالث ؛ أما الثانى فيضاف إلى الأول ، وأما الثالث فيضاف إلى الثانى (أى يرد) . وينبغى أن يكون قبل الأشياء كلها شىء مبسوط (أى بسيط) ، وأن يكون غير الأشياء التى بعده ، وأن يكون مكتفياً غنياً بنفسه ، وأن لا يكون مختلطاً بالأشياء ، وأن يكون حاضراً للأشياء بنوع ما ، وأن يكون واحداً ، وأن لا يكون شيئاً ما ؛ ثم يكون بعد ذلك واحداً ، فإن الشىء إذا كان واحداً على هذا النوع كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً ؛ وأن لا يكون له صفة ، ولا يناله علمٌ ألبتة ، وأن يكون فوق كل جوهر حسى

وعقل . وذلك أنه إن لم يكن الأول مبسوطاً واحداً حقاً خارجاً عن كل صفة وعن كل تركيب لم يكن أول ألبتة » — (« التاسوعات » ٤ — ١٥٦ إلى ١٦٢) .

ففى هذا النص نجد أفلوطين يعرض لنا صفات الله ، سواء الصفات السلبية ، أو الصفات الإيجابية : ذلك أنه لما كان الله لا يمكن أن يدرك إدراكا مباشراً ، أعنى أن تقال عليه صفة إيجابية ، فإننا لا نستطيع فى هذه الحالة أن ننعت الله إلا بالصفات السلبية . وهذه الصفات السلبية تتبع الفكرة الأولى التى لدينا عن الأول ، وهى أنه لا متناه واحد خَيِّر ، أى أننا سنضطر فى الواقع إلى القول بوجود صفات إيجابية ، منها سنستمد الصفات السلبية التى نضيفها إلى الله . ولكن هذه الصفات الإيجابية هى تحديد ووصف ، فكيف يصح هذا ، ونحن نقول عن الله إنه ليس له صفة ، ولا يناله علم ، وإلا لم يكن أوَّل ؟ وهكذا نرى أنفسنا مضطرين إلى نفى هذه الصفات الإيجابية بنوع ما ، على حد التعبير النص . وعلى كل حال فإننا نستطيع مع ذلك أن نضيف إلى الله صفات إيجابية ثلاثاً : اللاتناهى — الوحدة — الخير . أو بتعبير آخر : اللامتناهى ، والواحد ، والخير ؛ وقد يضاف إلى هذا ، الفعلُ أو القدرة .

فلننظر أول الأمر فى صفات السلب ، فنجد أن الله لا يمكن أن تكون له صورة ، لأنه لا يمكن أن يفرق فى داخل الله بين صورة ولا صورة ، وإلا أدى ذلك إلى التركيب والكثرة ،

وهذا يتنافى مع المبدأ الأصلى فى صفات الله ، ونعنى به الوحـدة والبساطة . وكذلك لا يمكن أن تكون له صورة ، لأن ما له صورة محدد ، والله — كما قلنا — لا يقبل التحديد ، لأنه لا متناه ، فلا يمكن من هـذه الناحية كذلك أن تكون له صورة . وإذا لم يكن له صورة فليس له جمال ، أى لا يمكن أن يقال إن الله جميل ، لأن الله هو الجمال ، بمعنى أن الله ليس يدخل تحت صفة أعلى منه هى الجمال ، إنما هو هذه الصفة العليا نفسها ؛ بل أكثر من هذا ، لا يمكن أن يقال عن الله إنه جمال بالمعنى العادى ، ولـكن إذا كان لا بد من وصفه بصفة الجمـال ، فإنه سيكون الجمـال فوق كل جمال . وهذه طريقة جديدة فى وضع صفات الله ، سنجدها تنتشر بعد ذلك عند كثير من رجال العصور الوسطى ، متأثرين جميعاً بوجه خاص بمن تأثر بأفلوطين مباشرة ، وهو دينيس الأريوباغى المزعوم . وكذلك الحال لا يمكن أن يقال عن الله إن له مقداراً ، لأن المقدار يتنافى مع اللاتناهى . فإن أى مقدار مهما كان ، لا يمكن أن يتصور غير متناه فى نفسه . كما لا يمكن أن يتصف الله بهذه الصفات المعروفة التى تضاف إليه دائماً ، مثل الحياة والعلم والقدرة والإرادة . كل هذه الصفات لا يجب أن تضاف إلى الله عند أفلوطين ، وهى الصفات المعنوية المعروفة . فأولا لا يمكن أن يتصف الله بالإرادة ، لأنه إذا كان مريداً ، فمعنى ذلك أنه محتاج إلى غيره ، والاحتياج يتنافى مع الوحدة والبساطة فى الأول ، بل لن يكون حينئذ أولَ ، لأن

ما سيحتاج إليه سيكون هو الأول فى الواقع . هذا إلى أنه لن يكون واحداً لأنه سيتغير ، وكما يقول أفلوطين هنا إن الشىء إذا كان واحداً على هذا النوع ، أى على أساس أنه يتغير من حال إلى حال ، كان الواحد فيه كذباً وليس واحداً حقاً . كذلك صفة الحياة تقوم على صفة الإرادة ، لأن الحياة لا تقوم إلا إذا كانت هناك رغبات وإرادات ، ومجموعها يكوّن الحياة ، فإذا أنكرنا الإرادة فقد أنكرنا بالتالى الحياة . ولا يمكن كذلك أن يتصف الله بالعلم لأن العلم يقتضى القسمة ، أى يتنافى مع البساطة ، وذلك لأن العلم هو أولا تركيب من عدة أشياء لكى تتكون منها وحدة ، أى تركيب معان جزئية لاستخراج معنى كلى . وثانياً يلاحظ فى العلم أن هناك انقساماً من ناحية بين العاقل والتعقل ، ومن ناحية أخرى بين العاقل والمعقول ، وفى كلتا الحالتين لا بد من القول بالقسمة ، والقسمة لا تقال إلا على المركب ، فلا يمكن إذن أن يكون الله عاقلا — أى عالماً — ولا يمكن أن يقال فى هذه الحالة إنه عاقل لذاته ، لأنه لا بد فى حالة التعقل للذات من وجود انقسام كذلك ، هو الانقسام بين العاقل باعتباره عاقلا ، والعاقل باعتباره معقولا ، والعاقل والمعقول ليسا شيئاً واحداً ، فلا بد فى هذا كله من القول بالقسمة ، أى ننفى هنا البساطة . كذلك لا يمكن أن يقال عن الله إنه قادر ، لأن القدرة تقتضى الأثر المباشر ، والأثر المباشر يقتضى التنقل من أحوال إلى أحوال ، وهذا بدوره يقتضى التغير ، أعنى يقتضى فى النهاية الكثرة والتركيب . أجل ، إن الله

يؤثر فى الكون بقدرته ، ولكن هذا يحدث بدون ممارسة قدرة من جانب الله بالنسبة إلى الأشياء ، بل تتحرك الأشياء بقدرته مع استمراره كما هو فى سكونه وثباته . وإذا كنا قد نفينا عنه الصفات المعنوية ، فعلينا أن ننفى عنه كذلك صفة الوجود ، فلا يمكن أن يقال عن الله إنه موجود ، ذلك لأن كل وجود فإنما يكون متأثراً ، أى خاضعاً للتأثر بفعل أو انفعال ، وما هو خاضع ومتأثر متغير ، أى لا يمكن أن يكون بسيطاً ؛ كما أن الموجود لا بد له من مبدأ للوجود ، وهذا المبدأ سيكون أعلى من الوجود ، فإذا وصفنا الله بصفة الوجود ، فإننا فى هذه الحالة نضيف إليه صفة من شأنها أن تجعل قبله شيئاً ، وهذا يتنافى مع كونه أولَ . ومن هذا كله نرى أن صفات الله يجب أن تنكر كلها . وإذا كان لنا أن نقول بأية صفة من الصفات الإيجابية ، فعلينا أن نلجأ إلى المذهب الذى أشرنا إليه ممزوجاً بمذهب السلب ، فإذا قلنا إنه عالم فيجب أن نقول إنه علم فوق العلم ، وإنه حياة فوق الحياة ، وإنه قدرة فوق القدرة ، وهكذا باستمرار .

فكأن الصفات السلبية لله ستنتهى إذن فى الواقع إلى سلب كل صفة عن الله ، وسيكون حينئذ الجوهر بلا صفة . ولكن الإنسان لا يستطيع أن يقف مع ذلك كما قلنا عند هذه الصفات السلبية ، بل لابد ، مع مراعاة الناحية السلبية ، أن تضاف إلى ذلك ناحية إيجابية قدر المستطاع . وهنا نجد أفلوطين يصف الله بطريقين : الطريق الأول بهذه الصفة التى هى الأساس فى كل وصف سلبى ، وهى أن الله فى مقابل كل فان وكل حادث ، أى أن الله هو

اللامتناهى . واللامتناهى هنا يقصد به أنه الواحد فى مقابل كل كثرة وكل حدوث وكل تركيب ، وعدا ذلك من الصفات التى لا تليق إلا بما هو فان . والطريق الثانى أن يصفه من حيث الآثار التى ينتجها ، والله بهذا المعنى عند أفلوطين يتصف بأنه الخير ، ولم يجد أفلوطين حرجاً فى أن يقول بهاتين الصفتين : الواحدية والخير ، خصوصاً وقد وجد أفلاطون يصف الله بهما ، وإن كان ذلك بطريقة مغايرة بعض الشىء لطريقة أفلوطين الخاصة .

وأفلوطين يفهم أولا من الواحد أنه البسيط فى مقابل المركب ، وأنه الذى لا يقبل التجزّى فى مقابل الكثرة ، وأنه الأول فى مقابل التالى والمشتق ، أعنى أننا لا نستطيع فى الواقع أن نحدّد ماهية هذه الصفة ، صفة الواحدية ، إلا بصفات سلبية . وهكذا سنجد أن هذه الصفة الإيجابية ستنحل فى نهاية الأمر إلى أن تكون هى الأخرى صفة سلبية ، إذ لا يقصد أفلوطين من هذه الصفة إلا أن تكون فى مقابل الكثرة والتركيب والتجزّى ، ولا يقصد بها مطلقاً ما نفهمه نحن من الوحدة ، رياضية كانت أو عقلية ؛ فإن لم تكن صفة سلبية بمعنى الكلمة ، إلا أنها فى الواقع صفة مأخوذة عن السلب . وكذلك الحال فيما يتصل بفكرة الخير ، فليس يقصد أفلوطين من وراء هذه الفكرة أن يقول عن الله إنه خيّر بمعنى أنه يدخل ضمن الأشياء التى تحمل عليها صفة الخير ، بل بمعنى أن الله هو هو الخير . وهكذا لن يكون فوقه محمول أو صفة أعلى منه يوجد هو تحتها أو فى داخلها ، وتكون محمولة عليه أى أعم منه . فالخير

هنا يجب أن يفهم بالطريقة عينها التى فهمنا بها فكرة الواحد . ولهذا سنجد فكرة الخير عند أفلوطين ستنحلّ فى الواقع إلى فكرة العلية بمعنى أن الله قوة ، وهذه القوة تفيض بما فيها فتنتج الوجود . ولكن هذا الفيض كما سنرى بعد حين ليس معناه خروج هذه القوة عن نفسها وفيضانها بما فيها فى الخارج ، أو على الخارج ، وإنما معناه أن تظل هذه القوة كما هى فى نفسها ، وتكون العلية عندها أن تبذل آثارها لا أن تبذل جوهرها . وهنا الفارق الكبير بين العلية حينما تقال على الله أو على الأول ، وحينما تقال على بقية الأشياء ، إذ هنا نجد فكرة عميقة يستخدمها أفلوطين لأول مرة تقريباً ، وستصبح فيما بعد مصدراً خصباً لكثير من الأفكار ، إن فى المسيحية أو فى الإسلام ، أو فى كل المذاهب التى تنتسب إلى الأفلاطونية ، وتتأثر بها فى الفلسفة الحديثة ، ونعنى بها « فكرة الكمال » . فالعلية هنا ليست تأتى عن طريق منح القوة مما فى الداخل لكى ينتقل هذا الممنوح إلى الخارج ، فإن هذا المعنى يؤذن قطعاً بالتغير فى المانح ، لأن جزءاً منه هو الذى سيتكون منه الممنوح فهذا يحدث دائماً بالنسبة إلى الأشياء المادية ، إذ أن أى شىء يحدث أثراً ، فإنما يكون ذلك بانتقال جزء من المؤثر إلى الأثر . ولكن الحال ليست كذلك فيما يتصل بالمعقولات ، إذ أن المعقول يحدث أثره ولا ينقص هو من ناحيته ، فالعلم الذى عندى وأنقله إلى الآخرين لا ينقص بهذا النقل ، وإنما يظل العلم عندى كما كانت عليه الحال من قبل ، إن لم يكن أكثر ، لأن

الفيض فى هذه الحالة ، أعنى الفيض الروحى ، لا يكون على صورة أجزاء تنتقل من المؤثر إلى الأثر ، وإنما يكون دائما على صورة حضور تأثر فى الخارج ؛ فحالة أن يكون الشىء متأثراً بشىء آخر، هى حالة العلية إذا ما فهمت من ناحية الكمال لا من ناحية التأثير المادى . وكذلك الحال بالنسبة إلى الله أو الأول أو المعقول أيا كان : يظل كما هو فى استقلاله وكماله وذاته ، ولا يخرج عن هذه الذات وإنما يحدث التأثير بتأثر الشىء الخارجى ، أو بتعبير أدق ، بأن يحدث تأثر خارجى ، وهذا التأثر الخارجى الذى يحدث يكون وجوداً ليس منتزعاً ، وكأنه جزء من الوجود الأول ، وإنما أقصى مايقال عنه إنه حالة تأثر صرف بشىء آخر . والعلية مفهومة على هذا النحو هى التى تضاف وحدها إلى الله ؛ وهذه مسألة مهمة فى الأفلاطونية المحدثة وفى كل المذاهب التى تقوم لا على التسلسل العلّى الذى يظهر واضحا عند أرسطو ، وهو أن التحريك انتقال الحركة من المحرك إلى المتحرك ، وإنما تقوم على فكرة الكمال ، بمعنى وجود حالة تأثر دون تغيّر فى المؤثر . وهذه الحالة تشبه تماماً تلك التى تحدث عنها أرسطو فيما يتصل بتحرك السماء الأولى بواسطة المحرك الأوّل : فحالة العشق التى بها تتجه السماءُ الأولى إلى المحرك الأول ، فتتحرك دون أن يتغير هو ، ودون أن يكون ثمت انتقال لحركة من المحرك الأول إلى السماء ، تشبه تماماً هذه الحالة ، حالة الكمال المؤثر عند أفلوطين . فالأشياء إذن أو الوجود بوجه عام ينشأ عن الأول بفيض من هذا الأول لا ينقص من ذاته ، وإنما

يحدث وجوداً فى الخارج فحسب ؛ وظاهر أنه كلما قلّت الوسائط بين الأول وبين الحادث ، أعنى كلما اقترب الحادث من الأول ، كانت درجته ومرتبته فى الوجود والكمال أعظم وأكبر . فهنا نجد أن الوجود كله سيتوقف على هذا الأول من حيث أنه يفيض بذاته ، فينتج عن هذا الفيض وجود متسلسل على طريق تنازلى ، يبدأ من الأول حتى نصل إلى أبعد الأشياء ونهايتها بالنسبة إلى هذا الأول ، وهذا الشىء الأخير سيكون أدنى الأشياء مرتبة ، وقابلا لأن يتخذ أىّ صورة . والذى يحدث فى هذه الحالة هو أن الأول يعطى الثانى صورته ، والثانى يعطى الثالث صورته ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى آخر الأشياء . وآخر الأشياء لن يكون مُحْدثا لأية صورة ، وتبعاً لهذا لن يكون مالكا لأيّة صورة ، فهو الخالى من أية صورة أو اللامتحدّد الصرف ، أى هو الهيولى ، والمادى .

وهكذا نجد أن الوجود ، كله ابتداء من الأول حتى آخر الأشياء ، يكوّن وحدة تامة ، تسير على أساس تصاعد أو نظام وشرح ، وفى هذا التسلسل والنظام تكون المرتبة العليا مصوّرة للمرتبة الأدنى منها ، وهكذا باستمرار حتى نصل إلى شىء يُوهب الصورة ، ولا يَهَب الصورة . فليست فكرة الخلق عند أفلوطين تم هنا على أساس وجود ضرورة منطقية ، أو على أساس فكرة التحريك ، وإنما تم على أساس فكرة الكمال وصدور الأشياء عن هذا الكمال .

ولكى يفهم أفلوطين هذه الأشياء التى يعسر جداً أن يعبر عنها بلغة العقل ، يلجأ إلى لغة القلب ، أى إلى الأمثال والتشبيهات ،

فيقول إن هذا الفيض يحدث كما يصدر النور عن الشمس دون أن تتغير الشمس ، وكما يصدر الماء عن الينبوع دون أن يتغير الينبوع ، فالمخلوق بالنسبة إلى الخالق هو كشعاع الشمس بالنسبة إلى الشمس . وفى هذه التشبيهات غموض شديد جداً ، يؤذن ، لو أنه أُخذ بحروفه ، بوجود تناقض شنيع فى مذهب أفلوطين ، لأننا سنجد فى هذه الحالة أن شعاع الشمس معناه تبدّد للشمس وكثرة لها بالنسبة إليها كوحدة ، أعنى أن هذا الأثر المستمر الذى يكون للواحد فى الأشياء ، والقوة الحالة منه فى جميع أجزاء الوجود ، سيقتضى لو أُخِذَ بحروفه أن يقال بكثرة هذا الواحد وتعدّده فى الأشياء . ولكننا لا نستطيع أن نوجّه هذا الاعتراض المنطقى العقلى إلى مذهب يقول بالمعرفة القلبية والذوق والوجدان والعِيان. وأحسن التشابيه التى يمكن أن تستخدم فى هذه الحالة أن يقال إن حلول الله أو الأول فى الكون كحلول الروح فى البدن ، فلا يمكن تبعاً لفكرة الروح القديمة طبعاً أن نتصوّر الروح حالة فى مكان ومحل بالذات ، ولهذا تعتبر الروح فى هذه الحالة حالّة فى جميع أجزاء الجسم ، مع عدم تبديد أو تكثر . والتجاء أفلوطين إلى التشبيهات هنا مرجعه إلى عجز اللغة عن التعبير عن مثل هذه المعانى اللطيفة التى تدِقّ عن لغة العقل . وعلى كل حال ، فإن الصلة بين المخلوق وبين الأول أو بين الحادث والأول صلة تنحصر فى أن يكون الحادث محمولا أو متعلقاً فى وجوده بالأول . وفكرة الحمل أو التعلق يجب ألا تفهم هنا باللغة الأرسطالية ، وإنما يقصد

بها فقط استمداد الوجود من الأول لا عن طريق الأخذ ، وإنما عن طريق التأثر فحسب : فالحادث فى حالة تأثر بقوة المحدث ، وهذا كل ما يمكن أن يقال عن صلة هذا الحادث الأول .

فإذا نظرنا إلى هذه الفكرة ، فكرة الخلق أو الصدور على هذا النحو ، هل يجب أن نفهم منها ما تفهمه المذاهب الأخرى من فكرة الصدور ؟ إذا فهمنا الصدور بمعنى خروج الشىء عن نفسه وفيضه بما فيه على الخارج ، بمعنى خروجه منه إلى الخارج ، فإن مذهب أفلوطين ينكر هذا الصدور إنكاراً تاماً ، لأن هذا المذهب يقوم فى جوهره على أساس فكرة الوحدة وعدم التكثر إطلاقاً فى ذات الأول ، كما يقوم من ناحية أخرى على أساس العلو المطلق لهذا الأول بالنسبة إلى بقية الأشياء على الرغم مما فى هذه الفكرة من تعارض مع فكرة الفيض والصدور بالمعنى الذى حددناه . وعلى هذا فإذا فهمنا الصدور كما هى الحال فى المذاهب الصدورية المعروفة ، فإن مذهب أفلوطين ليس مذهباً صدورياً إطلاقاً . ولكن إذا قصدنا من فكرة الصدور وجود تأثر بقوة أولى فى الخارج ، ففى هذه الحالة يمكن أن نتحدث عن الصدور عند أفلوطين . ولكننا لا نستطيع أن نفهم بعد ذلك كيف يسمى هذا صدوراً مع قولنا بأن فكرة الصدور تتضمن فى جوهرها فكرة البذل من الذات إلى الخارج .

وإذا نظرنا إلى المذهب مرة أخرى من ناحية وحدة الوجود ، وجدنا أنه يمكن أن يسمى مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن

الكثرة فى الواحد . ولكن إذا فهمنا وحدة الوجود بمعنى أن الواحد أيضاً فى الكثرة ، فإن مذهب أفلوطين لا يمكن أن يسمى حينئذ بمذهب وحدة فى الوجود ، وإنما هو مذهب وحدة فى الوجود بمعنى أن الكثرة فى الواحد فحسب ، لا بمعنى أن الواحد فى الكثرة (لأن هذا المعنى الأخير يؤذن بوجود تكثر فى الواحد ، وهذا يتنافى تمام التنافى مع فكرة أفلوطين) .

فمن الممكن إذن أن نتحدث عن وحدة وجود عند أفلوطين ، من حيث أن وحدة الوجود تقوم على أساس أن الوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر ، وإذا كانت الحال كذلك فمن الممكن أن يقول أفلوطين مع ذلك إن هذه الكثرة ، كثرة العالم المحسوس ، موجودة فى الواحد .

ولكن المهم عند أفلوطين ليس أن الوجود كله يكوّن وحدة شاملة متساوية متجانسة فى كل أجزائها ، بل المهم أن يقول من ناحيةٍ بوجود الأول باعتباره عالياً على الكون ، وبينه وبين بقية المعقولات والمحسوسات هوة لا تكاد أن تعبر ، وما هنالك من تبعية من جانب العالم المعقول فيما عدا الأوّل والعالم المحسوس بأكمله بإزاء الله ، إنما ذلك صادر عن كون هذه الأشياء الأخيرة تقوم بالله ، أى تتقوّم بقوته . ولكن ليس معنى هذا القيام به أنها هى هو ، ولهذا كانت وحدة الوجود عند أفلوطين ذات حد واحد ، أعنى أنه يقول إن الكثرة فى الواحد ، ولا يقول إن الواحد فى الكثرة .

أما وحدة الوجود بالمعنى العام ، فهى القول بالاثنين معاً أى الواحد فى الكثرة ، والكثرة فى الواحد . والفارق هو فى نقطة البدء : هل نبتدئ من الواحد لكى نقول بوجوده فى الكثرة ، وبهذا المعنى تكون الكثرة فى الواحد ؛ أو تكون نقطة البدء الكثرة ونرتفع منها إلى الواحد ، وفى هذه الحالة يكون الواحد فى الكثرة .
ثم إذا انتقلنا من الوحدة الأولى ممثلة فى الأول إلى بقية الموجود من معقول ومحسوس ، وجدنا أن الأدنى يقوم بالأعلى ، فالترتيب أذن يؤذن بأن الأثر يؤذن بوجود المؤثر لأن الأدنى يتوقف على الأعلى ، وعلى هذا فسيكون نظام الكون على النحو التالى : الجسم يشتاق ويتعلق بالنفس ، والنفس تشتاق أو تتعلق بالعقل ، والعقل يشتاق ويتعلق بالأول الواحد . فإذا كنا قد انتهينا من البحث فى الأول الواحد ، فلننتقل منه إلى ما يأتى فى المرتبة الثانية بالنسبة إليه ، ونعنى به العقل .

٢ — **العقل الأول** νοῦς : إذا كنا قد وصفنا الأول بأنه الواحد وميزناه هذا التميز الحاد ، فمن الطبيعى أن يكون الصادر عن هذا الأول ليس متميزاً بميزة الوحدة ، وإنما فيه ثنائية ؛ وهذا هو الفارق الأكبر بين الثانى وبين الأول . ولكنه ليس فارقاً حاداً كما يتوهم ، وإنما يجب أن ينظر إلى هذه الثنائية فى داخل الثانى باعتبار أنها تقوم بالوحدة ، أعنى أنه لا بد من أن يكون الابن شبيهاً بالأب ، وهذا الشبه سيكون فى الطابع الأصلى للأب ، وهذا الطابع هنا هو الوحدة . فالواحد الأول يطبع ابنه ، أى

الثانى ، بطابع الوحدة ، على الرغم من وجود ثنائية فى الثانى ، لأن الوحدة فى الثانى فى مرتبة أدنى من الوحدة فى الأول . وإذا كنا من ناحية أخرى قد نظرنا إلى الأول باعتبار أنه فوق العقل ، ما دمنا قد قلنا إن الواحد عال لا يمكن أن يوصف لأنه عالٍ كل العلو ، فقد جعلنا هـذا العلو فوق التعقل ، فيكون من الطبيعى إذن أن يكون الثانى هو التعقل أو العقل ، ما دامت الميزة الأولى للواحد باعتباره عالياً أنه عال على الفكر أو العقل أو التعقل ، فكأن الثانى إذن هو العقل . ولـكنه يلاحظ أن هذا العقل هو فى الآن نفسه وجود ، أعنى أن الفكر والوجود شىء واحـد فى الموجود الصادر عن الأول ، فهذا الثانى هو عقل من ناحية ، من حيث أن الأول معقول له وهو عاقل له ، إذ هو يتأمل الأول ، ويكون الأول — كما قلنا — من صفاته أنه معقول وليس عاقلا ، فمن هنا إذن كان الثانى عقلا وعاقلا وتعقلا — والـكل بمعنى واحـد .

ولـكن باعتبار الصلة من الأول بإزاء الثانى ، سيرى أن الثانى يتقوم بالأول ، بمعنى أن وجود الثانى يقوم لـكوْن الأول (الـكون هنا بمعنى الـكينونة) ، فهو إذن وجود . وهنا يلاحظ أن أفلوطين كان فى هذا امتداداً لتيار موجود من قبل فى الفلسفة اليونانية ، خصوصاً ابتداءاً من أفلاطون ، فنحن نجد أفلاطون أولا يقول فى « الجمهورية » إن صورة الخير منتجة لصورتين معاً ، هما صورتا التعقل أو العلم أو العقل ، وصورة الوجود ؛ فهو الواهب للعقل والوجود معاً . وثانياً نجده فى محاورة « السوفسطائى » يبحث كثيراً فى الصلة

بين الفكر وبين الوجود ، فينتهى حينئذ إلى عد الفكر والوجود شيئاً واحداً . ونجد بعد أفلاطون أرسطو يقول إن العقل الذى هو عقل عاقل ومعقول معاً ، ومعقول لذاته فى نفس الآن ، إنما هو جوهر ، أى أن فكر الفكر جوهر ، والجوهر معناه الوجود القائم بالذات . فكأن هذه خطوة أيضاً فى عد الوجود والفكر شيئاً واحداً . ثم نجد هذا التيار يظهر بشكل أوضح — وإن صبغ بصبغة رياضية — عند الفيثاغورية المحدثة والأفلاطونية المجدّدة — فنجد حينئذ أن الواحد هو المعقول وهو الوجود معاً . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن أفلوطين قد اتخذ خطوة أبعد من خطوات هؤلاء ، فأفلاطون قد قال بأن الوجود هو المعقول ، أو الفكر ، لا من أجل جعل العقل هو الأصل فى الوجود ، ولكن من أجل رد الوجود إلى مرتبة دنيا بالنسبة إلى العقل ؛ أما أفلوطين فيقصد من وراء القول بأن الوجود هو العقل أن العقل هو الأصل فى الوجود ، وأن لا وجود إلا للعقل ؛ وفى هذا نرى الطابعَ الذاتى الذى يطبع فكر أفلوطين بوجه خاص وهو طابع لا نجده عند هؤلاء المتقدمين .

وهذا العقل ، الذى هو الثانى بالنسبة إلى الأول ، يَعقل على طريقة أرسطو ، فمن ناحية الصورة تَعقُّله بطريق الوجدان ، ومن ناحية المادة تعقله إنما يكون للأول الذى صدر عنه . فهو لا يسلك إذن سبيلَ المعرفة المنطقية والتسلسل الفكرى البرهانى ، وإنما « يشاهد » ويعاين ويكشف ويتذوق فحسب ، ولهذا كان من العسير أن نعبر

باللغة عن طريقة عِيان الثانى للأشياء التى يعاينها . ومن ناحية أخرى يلاحظ أن هذا العقل من ناحية المادة إنما يعقل الأول الذى صدر عنه بأن يتأمله ، وفى تأمله للأول يكون وجوده من حيث هو فكر . فهو موجود باعتباره عقلا متعقلا من حيث أنه يتعقل الأول ، ويستحيل إلى عقل تبعاً لهذا ، وهكذا نجد أن العقل يقوم بوظيفة التعقل بطريقة وجدانية ، وأن موضوع هذا التعقل هو الأول .

إلا أن العقل حينما يتعقل ، إنما يتصف بصفات ، أو يتحدد بمقولات تختلف عن المقولات المعروفة . فالعقل — وقد قلنا إن ماهيته فى الفكر والوجود معاً — له من ناحية الفكر ثلاث مقولات : الفعل والحركة والتغير ؛ وله من ناحية الوجود : الثبات وعدم الحدوث فى الزمان . وهنا نرى أفلوطين يحمل وينقد بشدة مذهب أرسطو والرواقيين فى المقولات ، فينقد المقولات الأرسطالية على أساس أن فكرة الوَحدة حينما تقال على العالم المعقول ، فإنها لا يمكن أن تعد وحدة بالمعنى الصحيح ، وإنما الوحدة بالمعنى الصحيح تقال فقط على الأول الواحد ، على النحو الذى رأيناه . والكم لا يمكن أن يكون مقولا على عالم العقل أو العالم المعقول ، لأن الكم ، سواء على صورة الانفصال أو الاتصال ، لا يمكن أن ينطبق على المعقول من حيث هو شىء أصيل ، وإنما يمكن أن ينطبق عليه من حيث أن ذلك صفة خارجية تقال عليه . وكذلك الحال بالنسبة إلى الكيف : الكيف شىء مضاف إلى الوجود الأصلى الذى هو العقل والوجود معاً ، فلا يمكن أن يعتبر أصلا

ومحمولا أصلياً ، أى مقولا عليه ؛ وكذلك ، وبمثل هذا ، يقال عن بقية المقولات الأرسطالية . كما أننا إذا قلنا عن هذا العالم المعقول إنه متصف بالخير ، فيجب حينئذ أن نميّز ، فإما أن يكون معنى ذلك أنه الخير ، ولكننا فى هذه الحالة إنما نردد ما قلناه بالنسبة إلى الأول ، أو نقول عن العالم المعقول إنه خير ، وحينئذ ستكون هذه الصفة خارجية تقال على العالم المعقول . وهكذا نجد فى النهاية أن المقولات الوحيدة التى يمكن القول بها ، هى تلك التى تحدثنا عنها ، وأعنى بها من ناحية التعقل أو الفكر ، الفعلَ والحركة والزمانية ، ومن ناحية الوجود ، الثباتَ وعدم التغير ، وعدم الحدوث فى الزمان .

والعقل حينما يفكر أو يعقل ينتج معقولات ، وهذه المعقولات هى الصور الأفلاطونية المعروفة . وهنا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها جزء من العقل ، أى أنها أفكار فى العقل ، وليست أشياء مختزنة فى العقل ، لأن الصفة الأولى للصور عند أفلوطين أنها فاعلة ؛ فالفعل وقوة الأحداث من شأنها أن تجعل لهذه الصور وجوداً خاصاً يختلف بعض الاختلاف عن الوجود الذى للصور عند أفلاطون . ثم إننا نجد أفلوطين يتحدث عن هذه الصور على النحو الذى تحدث به أفلاطون عن صوره فى آخر حياته ، أى باعتبارها أعداداً . وقد كان العصر الذى نشأ فيه أفلوطين عصراً يمتاز بنفوذ الناحية الرياضية فى كل تفكيره ، ولذا نجد أفلوطين يقول عن الصور إنها أعداد . ثم إنه يختلف عن أفلاطون بعد ذلك فيما

يتصل بعـدد الصور وكونها ، فمن ناحية عدد الصور يلاحظ أن أفلوطين — وهذا أرجح تفسير لرأى أفلوطين فى هذا الصور — يقول إن الصـور محدودة لـكل عصر بحسب الأفراد ، والصور لا توجد للأنواع ، بل توجد للأفراد ، وحينئذ قد يقال إن الصور عند أفلوطين لا متناهية . ولـكن يرد على هذا بأن يقال إنها محدودة لـكل عصر على حدة ، ولهذا فإن عددها يتغير بحسب العصر . ومن ناحية كون هذه الصور ، أى انتسابها إلى الأشياء التى هى صور لها ، كنا قد وجدنا أفلاطون يقول إن لـكل شىء صورة ، حتى الأشياء القذرة والدنيئة ، وما أشبه ذلك . أما أفلوطين فينكر ذلك ، ويجعل الصور التى للموجودات المحسوسة فى المرتبة العليا ، كما أنه يلاحظ أخيراً أن هذه الصور هى فى الواقع الوجود ، لأن الوجود والفـكر عند أفلوطين — كما قلنا منذ قليل — واحد ، ومن هنا لا نجد هذه التفرقة الحادة ، بين الصور وبين المحسوسات المتعلقة بالصور ، التى نجدها عند أفلاطون ، بل نجد شبهاً أو اتفاقاً بين الصور وبين المحسوسات ، والاختلاف إنما هو فى المرتبة .

ويلاحظ كذلك أن أفلوطين يقول عن الصور ، كما يقول عن العقل بوجه عام ، إن بها اختلافاً وتميزاً . وهو يجعل هذا الاختلاف والتميز من صفات العالم المعقول ، والاختلاف والتميز إنما مصدرهما دائماً وجود الإمكانية ، كما أن التغير الذى يضاف كمقولة إلى العالم المعقول يقتضى كذلك وجود الحدوث والإمكانية ، والحدوث والإمكانية معناهما فى الواقع وجود المادة أو الهيولى ، لأن الهيولى

معناها الإمكانية المطلقة ، وحيث توجد الهيولى توجد الإمكانية ، وحيث توجد إمكانية توجد هيولى . وعلى هذا فإذا كان ثمت إمكانية فى العقل ، فثمت هيولى . إلا أنه يلاحظ مع ذلك أن الهيولى هنا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى ، بل يجب أن يميز بين نوعين من الهيولى عند أفلوطين ، فهناك هيولى معقولة ، وهيولى محسوسة ، وكلتاهما تكاد أن تكون فى تعارض تام مع الأخرى : فالهيولى المعقولة تمتاز بالثبات ، بينما الهيولى المحسوسة تمتاز بالتغير ، وهذا هو الفارق الأكبر بين كلا النوعين . ولكن هذا الفارق عينه يتعلق بجوهر فكرة الهيولى فى ذاتها . ولذا يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل : أين يوجد الاتفاق أو الشبه بين الهيولى المحسوسة والهيولى المعقولة ، اللهمَّ إلا فى الاسم ؟ الواقع أن الاسم وحده هو الذى يميز بين هذين النوعين من الهيولى . وهكذا نجد أفلوطين يصوِّر لنا الدرجة الثانية من درجات العالم المعقول ، وهى درجة العقل باعتبار أن هذا العقل هو فكر ووجود معاً ، وأن فيه تمايزاً مع ذلك ، وهذا التمايز يؤذن من ناحية أخرى بوجود هيولى فيه . هذا إلى أن العالم المعقول على الرغم من أنه صادر عن الأول ، إلا أنه أبدى لا يفنى .

٣ — **النفس** : وإذا كان العقل قد صدر عن الأول بهذه الطريقة ، فكذلك وبالطريقة عينها صدر الثالث . وهذا الثالث لن يصدر عنه إلا ما هو محسوس ، لأن صفة المعقول قد استنفدت كلها فى هذا الثالث ، فلم يعد غير المحسوس فى الوجود . وكما أن

الثانى فى مركز وسط بين الأول وبين ما يليه ، كذلك هذا الثالث فى مركز أوسط فيما بين الثانى والعالم المحسوس . وفكرة المركز الوسط هذه تتضمّن أولًا أنه لما كان الأصل الذى أقمنا عليه فكرة الثانى هو أن الوحدة لا يمكن أن توجد بالمعنى الحقيقى الدقيق إلا فى الأول ، فكذلك الحال بالنسبة إلى الثالث ، توجد الكثرة فيه بدرجة أكبر مما وجدت فى الثانى ، وإذا كنا قد قلنا مع ذلك بكثرة الصور فى الثانى أو فى العقل ، فبطريقة أولى يجب أن يقال بكثرة أكبر فى هذا الثالث .

وهذا الثالث وإن كان فى مركز وسط بين العقل وبين العالم المحسوس ، إلا أن قربه من الثانى أشد من قربه من العالم المحسوس ، أعنى أنه فى صفاته أقرب ما يكون إلى العالم الثانى ، أى أقرب إلى العقل منه إلى العالم المحسوس الذى يتلوه . ولهذا نجده يتصف بالكثرة الموجودة كذلك فى الثانى ، وبدرجة أكبر فى العالم المحسوس ؛ ولكن هذه الكثرة تجمعها — كما هى الحال فى العقل — وحدة ، وإن كانت هذه الوحدة ليست قوية متمكنة من الكثرة ، كما هى الحال فى العقل . هذا إلى أن الصفات أو المقولات التى نسبناها إلى العقل نجدها كذلك ، ولكن بدرجة أقل طبعاً ، فى الثالث ، من ناحية أن هذا الثالث يتأثر بدرجة أكبر من العقل . وهذه الصفات هى : الفعل والحياة والحركة من ناحية الفكر ، والثبات واللازمان من ناحية الوجود . إلا أن صفة الفعل هنا وصفة التغير واضحة جداً من حيث إنتاج ما هو محسوس ، لأن النفس ستكون

فى الواقع فى مركز البارئ أو الصانع . وهى التى تصنع العالم المحسوس ، فمن هنا كانت وظيفة الفعل — ويُقصَد بالفعل هنا المعنى العادى — أكبر فى هذه الحالة منها فى حالة العقل .

وهذا الثالث هو النفس . فإن النفس كما صوّرها أفلاطون كذلك تتصف بهذه الصفات ، أعنى قربها من العالم المحسوس ، وعدم وجود وسائط بينها وبين هذا العالم — مما هو معقول ، وأنها هى الصانعة بالفعل لهذا العالم المحسوس . وحينما يتحدث أفلوطين عن النفس ، فإنما يقصد بها غالباً النفس الكلية ، كما هى عند أفلاطون ؛ فهناك نفس شاملة هى التى يتم بها إنتاج العالم المحسوس . ومع ذلك فإذا بحثنا فى مذهب أفلوطين بدرجة أعمق ، وجدنا أنه يلجأ بعد ذلك إلى القول أولاً بثنائية فى هذه النفس ، وذلك لأنه من أجل أن يفسر ما هنالك من نقص وشر فى العالم المحسوس ، يلجأ إلى نفس تكون أقل درجة بكثير من العقل . فلا بد له من القول ، تبعاً لهذا ، بنوعين من النفس : نفس عليا ، ونفس دنيا . أما النفس العليا فهى أقرب ما يكون إلى العقل ، ولذا كانت أبعد ما يكون بالنسبة إلى بقية النفوس عن إحداث المحسوس . وأما النفس الدنيا فهى أقرب ما يكون إلى المحسوس ، وبالتالى قادرة وحدها على إحداث كل الحوادث أو الموجودات المحسوسة . ولهذا نجد أن أفلوطين لم يستطع أن يضع المبدأ الثالث واحداً ، بل قال به مزدوجاً . وأكثر من هذا نجده يتحدث فى مواضع كثيرة جداً عن نفوس فى صيغة الجمع ، ويقول بوجود عدد كبير

جداً من النفوس . وصلة هذه النفوس بالنفس الكلية لا بد أن تُفهم على أساس يقارب فهمنا لفكرة وجود الصور المتعددة فى العقل الواحد . وهو هنا يلجأ من أجل ذلك إلى عدة تشبيهات : فيشبه وجود النفوس المختلفة فى النفس الكلية بالعلوم المختلفة فى داخل العلم ، أو بالأفكار المختلفة فى داخل المذهب ، أعنى أنها تكوّن كلها وحدة واحدة ، وإن كان من الممكن أن يميز فيها بين أشياء متعددة .

وتأتى بعد ذلك ، فيما يتصل بالنفس ، مشكلة أخرى هى مشكلة إحداث النفس للعالم المحسوس . فكيف يمكن للنفس التى هى موجودة فى عالم معقول مع ذلك ، وبين هذا العالم المعقول والعالم المحسوس هوة كبيرة لا يمكن عبورها تقريباً — كيف يمكن لها أن تنزل إلى المادة وتتصل بها ؟

هنا نجد أفلوطين يجيب على ذلك بأن يقول : إن النفس لما رأت اشتياق الهيولى إلى وجود صورة لها ، منحتها هذه الصورة ، فاضطرت من أجل هذا إلى الحلول فى المادة . وحلولها فيها لا يؤذن بوجود تشتت فيها ، لأنها إنما تحل فى المادة — والمادة كثرة — محتفظة مع ذلك بما لها من وحدة ، كما هى الحال مثلا فى النفس الإنسانية بالنسبة إلى البدن : لا يمكن القول بأنها فى محل بالذات ، وإنما هى حالّة فى البدن كله ، بمعنى أن البدن كله يقوم بها ، ويتقوم فى الواقع بها .

فإذا ما انتقلنا من هذا العالم ، عالم النفس ، إلى ما يليه ، كان لدينا العالم المحسوس .

العالم المحسوس

وتبعاً للمبدأ الذى يسود مذهب أفلوطين فى الوجود ، كان عليه بالضرورة أن يقول بوجود عالم المحسوس . وذلك أن هذا المبدأ يقول إن العالم فى تدرّج نزولى من حيث القوّة ، أى أن ثمت إضعافاً مستمراً للمعقول . وحينئذ لا بد للانسان أن ينتهى إلى درجة يتغلّب فيها جانب المادة على جانب العقل ، فيتكون عن ذلك مزيج هو المحسوس . وأفلوطين يقول بفكرة المحسوس أو بفكرة المادة أو الموضوع الدائم مهما تعاقب عليه التغير ، لنفس الأسباب التى ساقها أرسطو من أجل إثبات وجود الموضوع أعنى المادة . فهو يقول مع أرسطو إن التغير أو تعاقب الأضداد يستلزم بالضرورة وجود محل تتعاقب عليه الأضداد ، وهذا المحل هو المادة .

وهنا يلاحظ كذلك أن أفلوطين يضيف إلى المادة نفس الصفات التى يضيفها أرسطو وأفلاطون إلى المادة ، وهو يغالى فى إثبات هذه الصفة الرئيسية للمادة ، وأعنى بها أنها إمكانيّة مطلقة ، ولا تحدّدٌ صرف ، ولا تعين خالص . وذلك أن الذى اضطرّ أفلوطين إلى القول بوجود المادة هو أن المادة هى الحدّ النهائى الذى يجب أن ينتهى إليه الإضعاف المستمر أو التدرج النزولى للقوة العاقلة ، فالقوة العاقلة — أو المعقول — يسير ضعيفاً شيئاً فشيئاً من قمّة الأول الواحد ، ولا بد أن ينتهى

فى النهاية إلى شىء هو فى أدنى درجة من المعقولية — أو بعبارة أوضح — فى درجة خالية من كل معقولية . ويقصد بالخلوّ من المعقولية هنا ، الخلو من الصورة تماماً ، لأن الأصل فى المعقول أن الصورة وما ينتفى عنه صفة المعقول ، يكون خالياً من الصورة ، أى يكون إمكانية صرفة لتقبل كل صورة ، أو بتعبير آخر يكون عدم تحدد أو عدم تعين مطلق ، وتلك هى الهيولى أو المادة ، فإذا كنا فى الواقع قد اضطررنا إلى أن نقول عن الواحد إنه لا صفة له ، فكذلك نقول عن الهيولى فى الطرف الآخر المقابل تقابلا مطلقاً للطرف الأول إنها هى الأخرى عدم تعين ، وأن ليست لها صفة . إلا أننا نقول هذا لسببين متعارضين كل التعارض ، فنقول عن المادة إنها لا تعين صرف ولا صفة لها ، لأنها قابلة لكل تعين ، ولا لتعين بالذات ، بينما الأول غير قابل لأن تكون له صفة ، لأنه فوق كل صفة ، أو لأنه صفة ، فوق كل الصفات . وإذا كنا قد وجدنا أفلاطون ينعت المادة بنعوت قريبة من هذه ، وكذلك أرسطو — وإن كان هذا بدرجة أقل عنده — إلا أننا نجد أفلوطين يزيد عليهما فى هذا الصدد لأنه أضاف إلى المادة شيئاً جديداً أخذه فى الواقع عن التطور الجديد الذى عانته الفلسفة اليونانية فى الطور السابق مباشرة على أفلوطين ، وأعنى به التطور الذى جاء على يد الفيثاغورية المحدثة ، وفيلون بوجه أخص ، فإن فيلون والفيثاغورية المحدثة قد نظرت تبعاً لتغلب النظرة الأخلاقية ، وكذلك الحال فى الرواقية فقد سادت فيها أيضاً النزعة الأخلاقية —

نقول إننا نجد عند كل هؤلاء أن المادة ستنعت نعتاً جديداً مصطبغاً بصبغة الأخلاق ، فيقال عن المادة إنها الشر أو أصل الشر . وإذا كنا نجد شيئاً قريباً من هذا عند أفلاطون فى الدور المتأخر من أدوار حياته ، إلا أن هؤلاء المحدثين قد أربوا على أفلاطون كثيراً ، فجعلوا الأصل فى تفسير المادة رغبتهم فى تفسير فكرة الشرّ . ولهذا نجد أفلوطين قد قال بوجه خاص إن المادة أو الهيولى شرّ ، وذلك لأن الشر معناه فقدان الخير ، أعنى أن الشر تبعاً لهذا صفة سلبية ونفى أو عدم للخير ، أى أن الخير وحده هو الإيجابى ، أما الشر فهو عدم الخير ، ولا يمكن أن ينعت بغير هذا . ولهذا لا بد من القول بوجود المادة من حيث أن المادة هى اللاتعيّن ، فلكى يفسر وجود الشر يجب القول بوجود المادة ، مادام الشر هو السلب أو اللاتعين بالخير . وهكذا تظهر لنا الناحية الجديدة الأخلاقية التى أثرت فى تصوّر المادة فى الفلسفة اليونانية فى هذا الدور .

وحينئذ يجب أن نتساءل خصوصاً وقد عنى أفلوطين بالناحية الأخلاقية كل العناية حتى كادت أن تكون الغاية النهائية والأولى من التفكير الفلسفى لديه : هل لم يكن ممكناً استبعاد هذا الشر نهائياً ؟ وهل لا يمكن أن يتصور الإنسان العالَمَ وقد خلا من هذا السلب ؟ هذه مسائل قد عنى أفلوطين عناية خاصة بالبحث فيها ، ولكنه لم يأت بجواب حاسم فى هذا الصدد . وكل ما يمكن أن يقال عن مذهبه فى هذا هو أنه قال بوجود إضعاف مستمر عن طريق

فكرة التدرج النزولى للمعقول ؛ وهذا الإضعاف المستمر لا بد أن ينتهى إلى القول بوجود شىء قد خلا من المعقول ، وهذا الشىء هو الهيولى ؛ ولما كانت هذه الهيولى مبدأ السلب فهى بالتالى مصدر السلب ، والسلب هو الشر ، فكأن الهيولى باعتبارها الحالة النهائية للمعقول لا بد أن تكون مصدراً لوجود ما هى مصدره وهو الشر.

وهنا نجد أفلوطين يقف موقفين مختلفين بعض الاختلاف أو كل الاختلاف فيما يتصل بهذه المسألة فنراه من ناحية ، وتبعاً لنظريته فى الوجود ، ينكر على هذا العالم المحسوس كلّ قيمة ، وينعته بأنه شر ، وبأن من الخير الخلاص منه ، وأنه مصدر لكل فساد ، وعلى ذلك فالعالم المحسوس — بكلمة واحدة — شر . ولكننا نجده من ناحية أخرى يقول إن هذا العالم المحسوس ليس شراً كله . وذلك الموقف الثانى قد عنى أفلوطين بالتحدث عنه طويلا خصوصاً لأنه كان عدواً للمسيحية كأشد ما تكون العداوة؛ فهو قد وجد كبار الأباء المسيحيين يعنون بهذه الناحية ناحية أن العالم شر وخطيئة ولا قيمة له وهكذا ... ، فكان عليه لكى يعارضهم من هذه الناحية ولكى يكون من ناحية أخرى مخلصاً لآبائه الروحيين ، أعنى الفلاسفة اليونانيين والروح اليونانية بوجه عام ، كان عليه من ناحية أخرى أن يقول بفكرة الخير فى هذا العالم . ويوجه من أجل هذا اعتراضات رئيسية إلى أصحاب الرأى القائل بأن العالم المحسوس شر . فيقول أولا : كيف يحق لكم أن تنعتوا هذا العالم بأنه شر ، مع أنه ليس إلا صورة للخالق أو لله ، وأنتم تقدّسون

هذا الإله ؟ ثم كيف تقولون إن هذا العالم كله شر ، مع أنكم تقولون من ناحية أخرى بوجود العقل فى الإنسان وبالعناية الإلهية ، وهذا كله يؤذن بأن الأشياء لم تخلق عبثاً ؟ وهو يؤكد الحجة الأولى بأن يقول إن الذى أنتج العالم المحسوس هو العالم المعقول ، وقد أنتجه على صورته ، فكيف يمكن بعد ذلك أن نقول إن هذه الصورة تناقض الأصل هذا التناقض العجيب . وهنا يلجأ أفلوطين إلى تشبيهاته المعتادة ، فيمثل المسألة بالشمس ، فيقول إن عالم المحسوس هو كالأشعة بالنسبة إلى الشمس أو لفروع الأنهار أو النهيرات بالنسبة إلى النهر أو الينبوع ؛ ويلجأ بوجه خاص إلى تشبيه عنى بتطبيقه أشد العناية فى هذه الناحية ، وهو أن العالم المحسوس مرآة العالم المعقول ، فحينئذ لا يشك أن الصورة التى فى المرآة ، وإن لم تكن هى الأصل ، إلا أنها لا يمكن أن تختلف اختلافاً كلياً عن الأصل . هذا إلى أن ما نراه من تعدّد فى المحسوس ، لا يؤذن بوجود الشر على هذا النحو ، وإنما الحال هنا كالحال بالنسبة إلى عدة مرايا تعكس شيئاً واحداً ، فالأصل الواحد قد انعكس فى عدة أشياء . ولكن هذا الانعكاس لم يكن من شأنه أن يحدث تشويهاً ، كبيراً على أقل تقدير، فى الصور المتكوّنة . وكذلك الحال أيضاً فى الصوت الواحد الذى يسمعه عدة أفراد فيظل مع ذلك على طبيعته ؛ وإن اختلف بعض الاختلاف بحسب طبيعة الأشخاص إلا أنه الصوت الأصلى على كل حال . فكيف يجوز لنا أن نقول عن العالم إنه شر كله ؟ من هنا ليس أمامنا غير سبيلين : إما أن

نقول بأن الأصل شر ، فالصورة شر كذلك ، وإما أن نقول بأن الأصل خير فالصورة خير بالضرورة ، فلما كان لا بد من القول بأن الأصل ، وهو الواحد الأحد الأول الأكمل .. الخ هو الخير ، فيجب بالتالى أن يكون العالم المحسوس الذى هو صورته خيراً كذلك ، وإن كانت درجة الخيرية بالنسبة إلى هذا الأخير أقل بكثير جداً منها بالنسبة إلى الأول نظراً إلى أنه صورة وليس أصلا ، أى فى درجة مخففة من الخير بالنسبة إلى خير الأول الواحد .

وهكذا ينتهى أفلوطين إلى القول بأن العالم خير ، ويعنى هنا خصوصاً وفى عبارات خلابة شعرية بتمجيد هذا العالم الخيّر ، ثم يبين مافيه من انسجام و كيفية ارتباط أجزائه بعضها ببعض . ويعنى أخيراً بمسألة العناية الإلهية : وهنا يقول إن الذين ينكرون العناية الإلهية إما أنهم يقولون بوجود الصدفة المحضة فى كل شىء ، وإما أنهم يفسرون هذه العناية على أنها القضاء والقدر ، أعنى الجبر والضرورة . ويرد أفلوطين على هذا الفريق وذاك ، فيرد على الأول بأن يقول إن العالم لم يخلق عبثاً على هذا النحو ، تسوده الصدفة ، لأنه صورة لمعقول ، والمعقول يسوده العقل ، أى تنتفى معه الصدفة والاتفاق . ويرد على أصحاب الرأى الثانى بأن يقول إن الحرية يجب أن يؤكدها الإنسان ؛ وأما العناية فمعناها أن كل شىء أو الأشياء جميعاً مرتبة ترتيباً كلياً مطلقاً عاماً على أساس الاتجاه نحو الخير ، وهذه العناية من أجل ذلك لا تمتد إلى المسائل الكلية فحسب . أما العناية الفردية بمعنى تحديد مصير كل إنسان على حدة ، فينكرها أفلوطين لأنه يأبى أن

يضيف إلى الله ، أو الأول ، أن يعلم كل هذه الجزئيات التى تحدث تغيراً فى طبيعته وكثرة فيها ، كما أنه يضيف إلى الإنسان حرية لا تتفق معها هذه العناية الفردية ، وإنما العناية معناها عند أفلوطين انسجام القوانين الكونية الكلية بعضها مع بعض ، من أجل تحقيق انسجام كلى فى الكون .

العودة من العالم المحسوس إلى العالم المعقول

ينظر أفلوطين إلى النفس الإنسانية نفس النظرة التى كانت لدى أفلاطون ، فهو يقول إن النفس الإنسانية كانت تحيا من قبل حياة أبدية ، ثم هبطت عن هذه الحياة الأبدية إلى الحياة الجسمية البدنية .

أما العلة فى أن النفس الإنسانية قد هبطت في العالم الجسمانى فإنها هى ذاتها العلة التى بها نشأ النوس كشىء صادر عن الواحد الأول ، والنفس الكلية كشىء صادر عن النوس . فالنفس الانسانية تصدر عن النفس الكلية بنفس الضرورة التى تصدر بها النفس الكلية عن النوس . وهنا يجب أن يفرّق فى داخل النفس الكلية ، كما قلنا من قبل ، بين نفس كلية بالمعنى الحقيقى ، وبين عدة نفوس تتصل كل نفس منها بفرد فى العالم المحسوس بالذات . فكما أن النفس الكلية هى المصدر بالنسبة إلى العالم المحسوس ككل ، لابد أن نفترض بالنسبة إلى الأفراد التى تكوّن العالم المحسوس نفوساً تكون كالمصدر بالنسبة إليه . وهنا نجد النفس الكلية ستنقسم قسمين أو تكون ذات طبيعة مزدوجة ، فهى من ناحية تشارك النوس فى طبيعته وفى مقامه فى الوجود ،

ومن ناحية أخرى ستكون أقرب إلى البدن ، فتكون أبعد ما يكون عن الاتصاف بصفات النوس وتكون فى الواقع نفساً شهوانية ، ولذا يمكن أن تسمى الأولى باسم النفس الإلهية ، والنفس الثانية بالنفس الشهوانية .

والنفس عند أفلوطين يجب ألا ينظر إليها باعتبارها شيئاً جسمياً كما فعل الرواقيون ، فإن أفلوطين يكرّس فصولا مهمة من « التاسوعات » من أجل تفنيد هذه النظرية ، نظرية أن النفس ككل شىء فى الوجود جسم ، ويستعيض عن هذه الفكرة بفكرة أن النفس ، خصوصاً فيما يتصل بالنفس الالهية ، روحية خالصة ، من طبيعة تختلف كل الاختلاف عن طبيعة البدن ، وتتصف بالصفات التى أضفيناها من قبل على النفوس وعلى الواحد . فهذه النفس توجد خارجة عن الزمان ، لأنها توجد أبدية أبديةَ المعقول أو النفس الكلية ، وهى لا تقبل التغير ، لأنها مستقلة بنفسها ، قائمة بذاتها ، دون أن تكون فى حاجة إلى شىء فتزداد ، أو يكون منها شىء من خارج زيادة على نفسها فتنقص ، أعنى أنها لا تقبل أى درجة من درجة التغير . كما أن هذه النفس لا تحتاج إلى فكر ، إذ لا داعى إلى الانتقال من شىء إلى شىء ، والربط بين شيئين ، كما هى الحال فى الفكر ، لأن إدراكها وجدانى مطلق ، وليست فى حاجة إلى التذكر والخيال ، لأنها ليست فى حاجة إلى أن تتذكر شيئاً ليس أمامها حاضراً ، بل كل شىء بالنسبة إليها حاضر ، كما هى الحال بالنسبة إلى كل شىء إلٰهى معقول . وهى بالتالى تتصف

بكل الصفات التى نسبناها من قبل إلى النوس. ثم نجد أفلوطين من ناحية أخرى يحمل على المذاهب التى تجعل النفس شيئاً متصلا، أو متعلقاً بالبدن، ولا وجود لها إلا بوجوده. فهو من ناحية ينكر قول الفيثاغوريين الذين يقولون إن النفس انسجام للبدن، وينكر على أرسطو قوله إن النفس كمال طبيعى لجسم آلى، وذلك لأن هذا المذهب أو ذاك ينظر إلى النفس باعتبارها قائمة بالبدن، أى ليس لها وجود مستقل خالص، ومعنى ذلك أن ليست لها روحية خالصة لا تتعلق بالبدن، وإنما كل شىء فيها متوقف على البدن. وإذا كانت الحال كذلك فسينكر أن يكون لها وجود سابق على البدن، بل وينكر أن يكون لها خلود. أما أفلوطين فنظراً لأنه نظر إلى النفس، وعلى الأخص النفس الإلهية والجزء الإلهى من النفس الإنسانية هذه النظرة التى أشرنا إليها، فإنه لم يكن فى حاجة إلى أن يبحث طويلا فى مسألة خلود النفس. فما دامت النفس مستقلة قائمة بذاتها إلهية معقولة، فهى بالضرورة كانت قبل حلولها فى البدن، وستكون بعد مغادرتها للبدن، وخلود النفس بالتالى مؤكد.

وأياً ما كان، فإن أفلوطين مع ذلك قد كرّس فصلا رئيسياً لإثبات خلود النفس. فيلجأ إلى نفس البراهين التى قال بها أفلاطون من قبل فى «فيدون» دون أن يضيف عليها جديداً يعتد به. وإنما المهم لديه أن يؤكد استقلال هذه النفس وقيامها بذاتها، وعدم اعتمادها على شىء يتصل بالبدن. وقد كان فى وسع النفس ألا تنزل

هذا النزول إلى البدن ، وإنما هى الضرورة هى التى تضطرها فى وقت معيّن إلى أن تتخذ هذا المظهر . وهنا نجد أفلوطين ينظر إلى المسألة نظرتين متعارضتين ، فتارة يقولا إن النفس تنزل البدن بمحض اختيارها بعد أن كانت فى عالم النفس الكلية ، وتظل محتفظة بكل الصفات الإلهية التى توجد فى النفس الكلية ولكنها تسعى مع ذلك نحو الانفصال ونحو الاتجاه إلى الفيض بشىء من ذاتها للخارج ، فإنها هنا تكون حرة ومسئولة عن هذا الفيض ، أى عن حلولها فى البدن . ولكننا نجد أفلوطين من ناحية أخرى ينفى هذه الحرية التى للنفس فى هبوطها وحلولها بالبدن . ويقول إن ثمت وقتاً لا بد أن يأتى وتضطر فيه النفس إلى أن تحل فى البدن . فهنا حرية من ناحية ، وجبر وضرورة من ناحية أخرى .

ولكن فى وسع أفلوطين أن يتخلص من هذا التعارض ، لأن المبدأ الأصلى الذى يقوم عليه مذهبه كله ، وهو أن كل شىء أعلى يميل بذاته إلى أن يفيض على ما هو أدنى . هذا المبدأ كان يؤذن بالقول بأن النفس حرة فى أن تفيض على البدن أعنى أن تحل به . بينما كانت الناحية الأخرى ، ناحية الشر الذى يحل بالنفس من جراء تعقلها بالبدن — خصوصاً وأن أفلوطين قد نظر إلى الصلة بين النفس والبدن ، على أساس أن بينهما هوة بعيدة تزيد بكثير جداً عما يفصل بين درجات المعقول بعضها وبعض . وذلك يفسر بأن أفلوطين قد وجد أننا هنا ننتقل من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، فلا بد أن تكون الهوة هنا أكبر منها بين درجات

العالم بعضها وبعض — تقول إنه من هذه الناحية كان على أفلوطين أن يقول إن فى هبوط النفس شراً لا بد منه ، وبالضرورة ستضطر النفس يوماً ما أن تنزل البدن الذى كان على النفس أن تنزل به ، ومن هنا كذلك اضطر أن يقول بهذين الموقفين المتعارضين .

والنفس الانسانية من ناحية الادراك تتبع طريقاً ذا درجات ثلاث ، يبدأ بالاحساس ويتوسط فى النظر ، وينتهى بالوجد . فالاحساس درجة دنيا من درجات المعرفة ، ويقول عنه أفلوطين إنه كالرسول الذى يأتى من قِبل العقل لإيقاظ النفس . ولو أننا نجد أفلوطين مع ذلك يضيف إلى هذا الاحساس قيمة ليست بالقليلة ، فيقول عنه إنه صورة للمعقول ، ويقول عنه إنه إذا كان النظر أو الوجد يدرك الصور كما هى فى النوس ، فإن الاحساس يدرك الصور كما هى مفصلة بالاستعانة بالنظر . إلا أنه لا يرتفع بالاحساس إلى درجة اليقين ، أو إلى درجة المصدر الذى يجب أن تبدأ منه المعرفة ، أى أنه لا ينسب إلى الاحساس تلك القيمة التى نسبها إليه أرسطو ، لأن الانسان لا يستطيع أن يتعلق بالمحسوس ما دام المحسوس مصدر التغير والكثرة والتبدد ، ويجب على الانسان فى سلوكه نحو الله أن يتخلص من هذا المحسوس المتبدد المتكثر المتغير لكى ينتهى إلى الوحدة والطمأنينة والسكون والثبات . لا بد إذن من التخلص من درجة الاحساس والارتفاع منها إلى درجة أعلى وهذه الدرجة العليا هى درجة النظر ، ونقصد بها الدرجة التى فيها يرتب الانسان بين التصورات بعضها وبعض ، ويربط فيما بينها من

أجل الحكم أومن أجل البرهان . وأفلوطين يعتد كثيراً بهذه الدرجة الوسطى باعتبار أنها درجة متوسطة بين العالم الأعلى أو الواحد وبين المحسوسات ، ويسمى هذه الدرجة من درجات التفكير بالديالكتيك ، وينسب إلى الديالكتيك نفس القيمة والأهمية التى نسبها إليه أفلاطون . إلا أنه ليس علينا أن نقف عند حد الديالكتيك ، لأنه هو الآخر يقوم على أساس التفرقة بين الموضوع وبين الذات ، وفى حالة الديالكتيك ، نكون فى حالة ثنائية وفى حالة المعرفة ، بمعنى التقابل بين الموضوع وبين الذات . وفى هذا كله نجد النفس الانسانية ، لا زالت متعلقة بالكثرة وبالتغير ، لأن الانتقال من الموضوع إلى الذات ، أو من الذات إلى الموضوع ، إنما هو تغير كذلك ، فعلينا أن نتخلص أيضاً من هذه الدرجة الوسطى على الرغم مما لها من أهمية كبرى وقيمة عظيمة فى تحصيل المعرفة ، وأن نرتفع إلى درجة أعلى من المعرفة : فيها يرتفع التعارض بين الموضوع وبين الذات ، وفيها تنتهى المعرفة التى تقوم على التعارض بين الموضوع وبين الذات ، لأن كل معرفة تقوم على أساس إدراك الذات لوجود خارجى فى مقابلها ؛ وعلينا كذلك أن لا ننظر إلى المعرفة باعتبارها تحصيلا وكسباً وملكا ، وإنما باعتبارها وجوداً أو اتحاداً وهوية ، أعنى أنه يجب على النفس الانسانية أن ترجع من حالة التبدُّد والكثرة إلى حالة الوحدة المطلقة رهذه الحالة هى حالة « الوَجْد » .

ومعنى هذه الحالة أن يكون الانسان خارجاً عن طوره

وعن نفسه ، فهى حالة أشبه ما يكون بحالة الجنون فى العشق ، أو حالة النشوة فى السكر . وفى هـذه الحالة يسقط كل شىء من الموجودات ولا يكون شىء من الأغيار موجوداً ، فتكون النفس حينئذ فى حالة الفناء والطمس والمحو ، أعنى أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة إليها ، ويصبح كل شىء فى حالة عماء فيما يسميه الصوفية المسلمون بحالة « الغراب الأسود » ، وما يسميه المتصوّفة المسيحيون باسم « الليلة الظلماء » . وفى هذه الحالة يكون الانسان فى أسوأ الحالات التى يمكن أن يمر بها ، لأنه أصبح لا تعيّنا صرفاً ، وأصبح فناءاً مطلقا ؛ إذ أنه هو اللاتملك الصرف فى هذه الحالة ، بمعنى أن الأغيار والأشياء الخارجية قد سقطت عنه ، كما أن الواحد لم يملأه بعد ، فيكون فى حالة تتراوح إذن بين الخوف والرجاء ، وبين القلق والطمأنينة ، خصوصاً وأنه لا يدرى بعـد هل سيصل إلى درجة الطمأنينة أو لا يصل . فإذا ارتفع من هذه المرتبة ، مرتبة الصعق ، إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق ، والهدوء والسـكينة بعد الخوف ، يصبح وكأنه هو الله ، أو بعبـارة أدق يعرف بأنه الله . والمعرفة هنا ليس يقصد بها أن يكون ثمت ذات وموضوع ، بل أن تـكون الذات هى الموضوع ، والموضوع هو الذات ، فتكون بين الاثنين هُويّة مطلقة .

وفى هذه الحالة تسقط أيضاً التفرقة بين العاقل والمعقول ، فيصبحان شيئاً واحداً . وبعد أن كان الإنسان فى حالة التـكثر والتغاير والتغير من حال إلى حال ، يصبح فى حالة طمأنينة خالصة ،

فيما يسمونه باسم « حالة النفس المطمئنة » عند المتصوفة المسلمين ، أو « حالة الاتحاد بالله » ، وفيها يكون الإنسان خارجاً عن ذاته ، ومتحداً بالذات الإلٰهية ، أو حاصلا على الذات الإلٰهية ، أو هو والذات الإلٰهية شيئاً واحداً . وهذه الحالة تأتى إليه لا باختيار وإرادة ، بل يتلقاها وكأنها نور يهبط عليه ، أعنى أنه فى هذه الحالة لا يجاهد من أجل الحصول عليها ، بل ينتظر وجودها فيه . ومن هنا كانت حالته حينئذ سلبية صرفة ، هى حالة القبول أو التلقى للمدد الوارد من جانب الواحد .

وهنا نجد أنفسنا فى عالم مختلف كل الاختلاف عن العالم الذى ألفناه فى الفلسفة اليونانية بالمعنى الصحيح ، إذ يسقط الفارق بين عالم الذات وعالم الموضوع ، ولا يكون ثمت انسجام بين الاثنين ولا تفرقة ، وإنما يكون محوٌ لعالم الموضوع فى عالم الذات ، فننتقل حينئذ إلى الذاتية المطلقة التى تفصل فصلا تاماً ، أو شبه تام ، بين الروح اليونانية والروح الشرقية . وهكذا نجد أفلوطين يمثل فى الواقع الروح الشرقية ، أكثر من تمثيله للروح اليونانية — إن كان لنا أن نقول بعد ذلك إنه يمثل الروح اليونانية فى شىء . وبهذا الإفناء للموضوع فى الذات ، وبهذا الزوال للانسجام بين عالمى الذات والموضوع ، ينتهى الفكر القديم .

حواشي ومراجع

الرواقية

(١) Hans von Arnim : *Stoicorum veterum fragmenta,* 4 voll. 1921-24. I. Zeno et Zenonis disc.; II. Chrysippi fragm. logica et physica ; III. Chrysippi fragm. moral. Fragm. success. Chrysippi ; IV. Indices.

ويقوم بترجمتها إلى الايطالية ن . فستا N. Festa وظهر الجزء الأول سنة ١٩٣٢ .

(٢) ترندلنبرج : مباحث تاريخية ص ٢٢٢ : Trendelenburg *Histor. Beitr.*

(٣) راجع فيما يتعلق بالمنطق الرواقي : ١ — فكتور بروشار Brochard : « منطق الرواقيين » (في قسمين) ، في كتابه دراسات في الفلسفة القديمة والحديثة ، ص ٢٢١ — ص ٢٥١ ، باريس سنة ١٩٢٦ ؛ ٢ — برنتل ، تاريخ المنطق في الغرب : Prantl : Gesch. d. Logik im Abendlande وهو أوفى ما كتب في بابه ، وهو كتاب في ٤ أجزاء ، ظهر سنة ١٨٥٥ — سنة ١٨٧٠ ، وطبع ثانيا سنة ١٩٢٧ . أما برنتل فهو كارل فون برنتل ، ولد سنة ١٨٢٠ وتوفي سنة ١٨٨٨ ، وكان أستاذاً بجامعة مونيخ . وكان في البدء صادراً عن فلسفة هيجل ، ولكنه اتجه إلى دراسة أرسطو وتاريخ المنطق ؛ وعنده أن اللغة والفكر شيء واحد من ناحية الجوهر ؛ ٣ — هاملان ، « منطق الرواقيين » في « السنة الفلسفية » سنة ١٩٠٢ .

(٤) تسلر : ج ٣ ق ١ ص ١٢٤ (= ١٢٧) .

(٥) روديه : دراسات في الفلسفة اليونانية : ص ٢١٩ — ص ٢٦٩ ، باريس سنة ١٩٢٦ G. Rodier : *Et. de philos. grecque*

(٦) الكتاب السابق ، ص ٢٧٠ — ص ٣٠٨ .

مراجع

نذكر عدا ماتقدم فى الحواشى ماظهر بعد سنة ١٩٢٥ :

E. Grumach : *Physis u. Agathon in d. alten Stoa*, 1932 ;

O. Rieth : *Grundbegriffe d. stoischen Ethik*, 1933 ;

E. Elorduy : *Die Sozialphilosphie der Stoa*, 1936 ;

J. Bidez : *La cité du Monde et la cité du Soleil chez les stoïciens*. Paris, les Belles-Lettres, 1932 ;

Roger Miller Jones : "Posidonius and solar Eschatology", in *Classical Philology*, XXVII, 2 avril 1932, pp. 113-135 ;

Annelise Modrze : "Zur Ethik und Psychologie des Poseidonis" in *Philologus*, LXXXVII, 3, 1932, pp. 300-331 ;

Heinz Gomoll : *Der stoische Philosoph Hekaton. Seine Begriffwelt und Nachwirkuug unter Beigabe seiner Fragmente*. Bonn, Friedrich Cohen, 1983 ;

الأبيقورية

(١) جمع شذراته اوزنر بعنوان : الأبيقوريات ، ليپتسج سنة ١٨٨٧ H. Usener : *Epicurea* ، وأضاف إليها الأخبار التى وصلتنا عن حياته . ثم نشر فون درميل رسائله الثلاث بعنوان : رسائل أبيقور الثلاث وأقواله الصحيحة ، سنة ١٩٢٢ Von der Mühll : *Epicurea tres litterae et ratae sententiae* ؛ وترجم هذه الرسائل فى « مجلة الميتافيزيقا والأخلاق » RMM سنة ١٩١٠ جـ ١٨ ص ٣٩٧ ؛ كما ترجم أقواله وآراءه سولوڤين M. Solovine بعنوان : مقالات وأمثال ، باريس سنة ١٩٢٥ : *Doctrines et Maximes* ؛ وكذلك ترجمها إرنو فى شرحه على ترجمة لوكريتيوس إلى الفرنسية ، باريس ، سنة ١٩٢٥ جـ ١ : Ernout : *Commentaire de Lucrèce* . وجاء بيلى فنشر الكل وترجمه مع التعليق ، اكسفورد سنة ١٩٢٦ C. Bailey : *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes* . كما قام بنيونه E. Bignone بترجمتها إلى الإيطالية سنة ١٩٢٠ ؛ ط ٢ فى

مجموعة (إيطاليا الجديدة) . ونشر ڤوليانو كتابات أيقور والأيقوريين المحفوظة بأوراق البردى الهركولانية ، سنة ١٩٢٨ ، بعنوان : Epicuri et Epicureorum scripta in Herculanensibus papyrus servata. Ed. A. Vogliano . ونشر كرستين‌ينسن، وشرح ، خطابا جديداً لأيقور ، جيتنجن سنة ١٩٣٣ بعنوان : Ein neuer Brief Epikurs. Wiederhergestellt u. erkl. von Chr. Jensen ضمن أبحاث جمعية العلوم فى جيتنجن .

(٢) ﺟ ٣ ق ١ ص ٤٣٠ — ٤٣٢ .

مراجع

Brochard : "La théorie du plaisir d'après Epicure", "La morale d'Epicure", in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 1926, pp. 252-293, 294-9;

Mewald : *Die geistige Einheit Epikurs*, 1927;

Philipp Merlan : "Zwei Fragen der Epikureischen Theologie", in *Hermes*, 68, 2, 1933, pp. 196-217;

H. Widmann : *Beiträge zur Syntax Epikurs*, 1935;

W. Schmid : *Epikurs Kritik d. platonischen Elementarlehre*, 1936. (Klass-philol. Studien, 9).

الأكاديمية الجديدة

(١) حجة كومة القمح هى الحجة القائمة على تحديد المقدار الذى به تصبح مجموعة من الحب تكوّن كومة ، فإن الحبة الواحدة ليست كذلك ، ولا الحبتان ولا الثلاثة ، وهكذا إلى أن يأتى وقت يضطر الانسان فيه ، بمجرد إضافة حبة واحدة إلى الحب الآخر ، أن يقول إنها كومة ؛ فكأن حبة واحدة إذاً هى التى تجعل من غير الكومة كومة . وهذا يدل على أن تعين الحد الدقيق لمفهوم لفظ صعب ، إن لم يكن مستحيلا . ومن هذه الحجة اشتق اسم القياس المشابه لها : فان الكومة فى اليونانية هى σωρός فسمى هذا القياس باسم σωρείτης (λόγος) . وحجة الأصلع كهذه ، ولكن بالعكس . أما حجة الكذاب التى سيرد ذكرها بعد قليل فتتلخص فى أن

أيمنيدس الكريتي قال إن الكريتيين كذابون ، فاذا كان هـذا صحيحا ، فهل كذب في هـذا أو قال الصدق ؟ ويسمى القياس القائم على حجج من هذا النوع باسم قياس الاحراج ، ومثله أغلوطة التمساح .

مراجع

W. Heintz : *Studien zu Sextus Empiricus*. "Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, sonderreihe", Bd. 2. Halle, Niemeyer, 1932 ;

Hans Krüger : "Der Ausgang der antiken Skepsis", in *Arch. f. Gesch. d. Philos. und Soziologie*, XXXVII, N.F. XXX, p. 100 s. ;

Capone Braga : "L'Eraclitismo di Enesidemo", in *Rivista di filosofia*, 1931, f. 1.

فيلون

(١) فيما يتصل بنظرية اللوغوس عند فيلون ، راجع :

H. Soulier : *La doctrine du Logos chez Philon d'Alexandrie*, Turin, 1876 ;

J. Reville : *La doctrine du logos dans le quatrième évangile et dans les oeuvres de Philon*, Paris, 1881 ;

وفي الفلسفة اليونانية عامة :

Dall : *Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griech. Philosophie*, 2 Bde., 1896-99;

Anathon Aall : *Gesch. d. Logosidee in d. griech. Philos.*; 1896 ;

Heinze : *Die Lehre vom Logos in d. gr. Philosophie*.

مراجع

Is. Heinemann : *Philons griech. u. jüdische Bildung*. Kultur-vergleich. Unters. zu Philons Darstellung d. jüd. Gesetze, 1932 ;

H. Willms : *Eikon*. Eine begriffsgesch. Unters. zum Platonismus. Tl. 1 : Philon von Alex. Mit Einleitung über Platon u. d. Zwischenzeit, 1935 ;

J. Pascher, : Ἡβασιλικὴ 'οδος. Der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon, 1931 ;

F. Geiger : *Philon von Alexandreia als sozialer Denker*, 1932 ;

H. Schmidt : *Die Anthropologie Philos*, [1933] ;

Hans Lewy : *Neue Philontexte in der Ueberarbeitung des Ambrosius*. Berlin, de Gruyter, 1932 ;

A. Marmorstein : "Philo and the Names of God", in *The Jewish Quarterly Review*, January 1932, pp. 295-316 ;

Giovanni Trotti : *Filone alessandrino*. Roma, 1932.

الأفلاطونية المحدثة

(١) هذا النص مستخلص من بحث للأستاذ بول كراوس خاص بنص عربي بعنوان : « رسالة في العلم الآلهي » موجود في الخزانة التيمورية برقم ١١٧ حكمة بدار الكتب المصرية . وهذا البحث بعنوان : « أفلوطين عند العرب » ، وقد ظهر في مضبطة المعهد المصري ، ج ٢٣ ، دورة ١٩٤٠ — ١٩٤١ ، ص ٢٦٣ — ٢٩٥ Paul Kraus : "Plotin chez les Arabes. Remarques sur un nouveau fragment de la paraphrase arabe des *Ennéades*" in *Bul. de l'Institut d'Egypte*.

مراجع

G. Mehlis : *Plotin*, 1924 ;

J. Theodorakopulos : *Plotins Metaphysik des Seins*, 1928;

Hans Oppermann : *Plotinos Leben*, 1929 ;

W. Theiler : "Die Vorbereitung d. Neuplatonismus", in *Problemata*, Heft 1, Berlin, 1930;

F. Hoch : *Goethe und Plotinus*, 1931 ;

G. Capone Broga : "Il problema del rapporto fra le anime individuali e l'anima divina dell' universo nella filosofia di Plotino", in *Rivista di filosofia*, Aprile, 1932, pp. 106-125 ;

Marcel de Corte : "La dialectique de Plotin et le rythme de la vie spirituelle", in *Revue de Philosophie*, juillet 1932, pp. 323 - 367 ;

Othmar Perler : *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildiche Ursache der Welt. Vergleichende Untersuchung*. Fribourg, 1931 ;

Ernst Benz : *Die Entwicklung des abendländischen Willensbegriff von Plotin bis Augustin*. Stuttgart, 1931 ;

Erik Peterson : "Herkunft und Bedeutung der ΜΟΝΟΣ προς ΜΟΝΟΝ-Formal bei Plotin", in *Philologus*, LXXXVIII, 1, 1933, pp. 30-41 ;

Paul Henry : "Pour un lexique de Plotin, Recherches de style et de vocabulaire sur *Enn.*, IV, 7, 6, 3-11"., in *Revue de Philologie*, 59, janvier 1933, pp. 73-91 ;

Jean Guitton : Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin, Paris, 1933 ;

Willy Theiler : *Porphyrios und Augustin*. Halle, 1933 ;

A. Bremond : "Notes et documents sur la religion néoplatonicienne", in *Recherches de seience religieuse*, XXIII, 1933, 2.

Marcel De Corte : *Aristote et Plotin*. Paris, 1935 ;

وراجع بوجه خاص الضبطة النقدية للدراسات الأفلوطينية التي ينشرها پول هنرى Paul Henry في المجلة اللاهوتية الجديدة *Nouvelle Rev. Théologique*، ج ٥٩، سنة ١٩٣٢، أعداد أكتوبر ونوفمبر وديسمبر. فعدد أكتوبر (ص ٧٠٧ — ٧٣٥) يحتوى نقـدا للمؤلفات الخاصة، أولا بكتاب حياة أفلوطين *Vita Plotini* لفورفوريوس، وثانيا بنص التاسوعات وتفسيرها. وعدد نوفمبر (ص ٧٨٥ — ٨٠٣) يتعلق بالمؤلفات الخاصة، ثالثا، بفلسفة أفلوطين. وعدد ديسمبر (ص٩٠٦ — ٩٢٥) يعرض وينقد المؤلفات الخاصة، رابعا، بالمصادر والتأثرات.

فهرس الأعلام (*)

(أ)

(*) الأعلام اليونانية مكتوبة باللغة اللاتينية .